

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 30. - Núms. 180-181



Tomo 58. - Fasc. 5 y 6

Cuestiones particulares

sobre el mérito de María ★

Después de haber estudiado el mérito y la satisfacción de María en orden a todos los hombres, procede ahora considerar aquél respecto de la Encarnación del Verbo y de las principales prerrogativas de la Virgen. De esta manera esperamos que el análisis del mérito de María resulte fundamentalmente integral. La gracia de María descende toda de la Encarnación del Verbo, la cual es causa de sus excelsas prerrogativas, resumidas todas en su maternidad divina y en su calidad de Mediadora de los hombres. Pero ¿la Virgen María es causa también, en algún sentido, de la Encarnación del Verbo divino? En otros términos, ¿María mereció de alguna manera la Encarnación del Hijo? Y, puesto que el tener una perfección con mérito es más perfecto, generalmente hablando, que poseerla sin él, mereció también su maternidad divina y el ser Mediadora y Corredentora del género humano? He ahí la triple cuestión que nos toca examinar ahora en el magno problema de las relaciones de la gracia de María.

A) EL MERITO DE LA ENCARNACION

Los teólogos antiguos discuten con gran amplitud la cuestión del mérito de la Encarnación en Jesucristo y en los Padres del A. T. (155). De la Virgen, en particular, dicen poca cosa; únicamente alguna referencia. Ni en realidad tenían por qué decir más. Nosotros vamos a seguir aquí un procedimiento distinto. Las mismas enseñanzas que ellos nos dan acerca de los Padres que precedieron a la venida de Jesucristo, se las aplicaremos a María.

(*) Cfr. CIENCIA TOMISTA, 1938, fasc. 2-3; 6.

(155) Entre otros citaremos solamente a los siguientes: *Medina*, in III. P. q. 2 a 11; *Snárez*, in III. P. q. 2 a 12 disp. 10 set. 1-8; *Vázquez*, in III P. q. 2 a. 11 disp. 22 y 23; *Valencia*, in III P. disp. 1 q. 2 punct. 8; *Juan de Santo Tomás*, in III. P. q. 2 disp. 5; *Salmanticenses*, in III. P. tract. XVI disp. 2; *Nazario*, in III. P. q. 2 a 11 contro. 1-3; *Diego Alvarez*, in III. P. q. 2 a 11 disp. 17.

La Encarnación puede considerarse, o bien en el orden de la intención divina o en el de su realización en el tiempo. Por lo mismo, la cuestión del mérito de la Encarnación puede plantearse también en este doble sentido.

En el primero no admite discusión posible. La Sagrada Escritura la rechaza categóricamente al presentarnos la Humanación del Verbo como gracia suma, es decir, como una obra enteramente gratuita, debida únicamente a la bondad y misericordia de Dios para con el hombre (156). Además, la hipótesis contraria estaría en pugna con los principios más firmes de la teología, como son los que establecen que la voluntad divina no puede ser causada (157), y que el principio universal de la gracia no puede caer bajo el mérito de la misma gracia (158). Por tanto, el decreto de la Encarnación es anterior no solamente a todo mérito futuro, sino también a su previsión. Tan lejos está la voluntad divina de la Encarnación de ser causada por cualquier clase de méritos, que no supone más previsión que la del pecado. Y éste, no como causa, sino como motivo adecuado de la misma, lo que es muy distinto (159).

En el orden de realización las cosas suceden de muy diferente manera. La predestinación a la gloria es completamente gratuita, y sin embargo la consecución de ella es causada por los méritos de la gracia (160). Porque el orden de intención mira exclusivamente a Dios; en cambio el de ejecución dice orden también a nosotros. En la cuestión de la predestinación no ofrece esto la menor dificultad. Y tampoco debe encontrarla en la Encarnación del Verbo divino. Porque la divina sabiduría dispone todas las cosas suavemente, y por lo tanto nada puede tener de particular que ordenara realizarla en el tiempo después que la humanidad se dispusiera convenientemente para recibirla, deseándola y pidiéndola con gemidos salidos del corazón. Pues así como el A. T. es preparación del Nuevo, y por lo mismo de la venida del Hijo de Dios, otro tanto debe afirmarse en sentido análogo de los méritos de las almas santas de la antigua ley. Y lo que se dice de éstas, con mayor motivo hay que afirmarlo también de la Virgen Santísima, que las comprende a todas y las excede, por el grado eminentísimo de su gracia.

(156) Eph. 1, 3-II; Rom. 5, 15; Tit. 2, 11; 3, 4; Jo. 3, 16; Luc. 1, 78.

(157) I. Sent. dist. 41 a 3; C. G., L. I. c. 87; I. P. q. XIX a 5. Rom. c. 1 lect. 3; Hebr. c. 1 lect. 4.

(158) I-II, q. 114 a 9; III, P. q. 2 a 11; III, Sent. d. 4 q. 3 a 1.

(159) III, Sent. d. 1 q. 1 a 3; III, P. q. 1 a 3; De Verit. q. 29 a 4 ad 3m.

(160) I. Sent. d. 41 a 3; I. P. q. 23 a 5; C. G. L. 3 c. 163 et passim.

Todos los teólogos admiten la existencia del mérito respecto de la Encarnación en este sentido. Pero, a fin de precisar bien las ideas, es necesario distinguir la Encarnación en cuanto a la substancia, o sea la unión del Verbo divino con la naturaleza humana en la unidad de Persona, de las circunstancias de la Encarnación, como la de tiempo, lugar, estirpe, etc. Pues no son unas mismas las conclusiones en ambos casos, ni tampoco ofrecen la misma dificultad. Sin embargo, aquí sólo la consideraremos en el primer sentido, reservando el otro para el segundo apartado.

La unanimidad de los teólogos es también perfecta por lo que toca a la negación del mérito condigno en los Padres que precedieron a la venida de Jesucristo, respecto de la Encarnación en cuanto a la substancia. Las razones que apoyan esta negación las sintetiza Santo Tomás en tres fundamentales en el artículo once de la cuestión segunda de la Tercera Parte.

La primera es del tenor siguiente: La Encarnación no puede ser objeto del mérito condigno de la gracia, porque pertenece a un orden trascendente al de ésta. La gracia, en efecto, está ordenada intrínsecamente al mérito de la vida eterna, la cual consiste en la unión intencional, objetiva, del conocimiento, con la esencia divina. Pero la unión del Verbo con la naturaleza humana, que representa la Encarnación, es superior a la primera, por cuanto es unión en la Persona, en el ser. Luego el mérito intrínseco de la gracia no se extiende *condigne*, en el presente orden de la economía divina, a la Encarnación del Verbo (161). Nótese que decimos en el presente orden de la economía sobrenatural, con el intencionado propósito de dejar a salvo ciertas cuestiones *de posse* que discuten los teólogos, las cuales no vienen a nuestro propósito (162).

La segunda razón enuncia un principio de la teología del mérito: "*Principium meriti non cadit sub merito*". Mas la Encarnación es la fuente de toda gracia, principio del mérito. Luego la Encarnación no puede ser objeto del mérito condigno en la creatura (163).

(161) "Sed neque etiam opera alterius cujuscunque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis *ex condigno*: primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in *esse* personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quae est per actum fruientis; et ideo non potest cadere sub merito. 1. c. Cfr. III. Sent. d. 4 q. 3 a 1.

(162) Cfr. Nasario, in III. P. q. 2 a 11 contr. 1.^a q. 4.

(163) "Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae". 1. c. Cfr. III. Sent. d. 4 q. 3 a 1.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el principio del mérito no puede caer bajo éste en el mismo orden de causalidad, porque si se trata de otro diverso no existe inconveniente alguno. Así reza el otro principio general de Metafísica, que dice: "*Causae sunt ad invicem causae, in diverso tamen genere causarum*" (164). Adelantamos esto, porque algunos teólogos han querido ver en este argumento de Santo Tomás la exclusión de todo mérito, aun de congruo propiamente dicho, respecto de la Encarnación. Y esto es contrario no sólo al pensamiento, sino también a la letra del Angélico Maestro en este artículo y en los lugares paralelos. La argumentación de Santo Tomás tiene su lugar apropiado en el mérito condigno de la Encarnación, porque ésta trasciende el orden intrínseco de la gracia y es principio universal de la misma en nosotros.

Por último, la Encarnación del Hijo de Dios es reformativa *ex toto rigore justitiae* de la naturaleza humana. Mas ninguna pura creatura, ni todas juntas, pueden merecer de esa manera la reparación de nuestra naturaleza, aun supuesta la omnipotencia divina. Luego mucho menos la Encarnación del Verbo (165).

Esta razón, en sentir de Nazario, comprende las dos anteriores y es la más convincente de todas (166). Pero la verdad es que todas tienen un valor intrínseco propio y absolutamente convincente entendiéndolas en su sentido verdadero.

Así como todos los teólogos están unánimes en rechazar el mérito de condigno respecto de la Encarnación, casi todos convienen también en conceder el de congruo. Toda la discusión versa sobre la naturaleza de este último.

Santo Tomás distingue dos clases de mérito de congruo: uno que pudiéramos llamar *lato*, fundado en la sola misericordia de Dios, y otro *estricto*, basado en el *jus amicabile* que da la gracia (167). El primero no supone ningún derecho por parte de la creatura, mientras que el segundo

(164) *Metaphysic.* L. 5 c. 2 lect. 2.^a n.º 775; lect. 3.^a n.º 782. ed. Cathala.

(165) "Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae, et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis; quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturae". I. c. Cfr. III. Sent. d. 4 q. 3 a 1.

(166) "Tertia ratio *omnium optima*, quae licet non videatur conclusionem omnino necessario ac demonstrative probare, si tamen ejus vis, ut decet, ab intellectu bene disposito, et secundum subjectam materiam consideretur, juxta praeceptum Aristotelis, sufficiens erit ad efficiendum certum, et firmum conclusionis assensum, non quidem mathematicum, sed moralem in materia theologica et supernaturali".

(167) II. Sent. d. 27 q. 1 a 3, 6; III. Sent. d. 18 q. 1 a 2; IV. Sent. d. 15 q. 1 a 3 q. 4; I-II. q. 114 a 6, 9; De Verit. q. 26 a 6.

se apoya en un derecho imperfecto, cual es el de amistad, parte potencial de la justicia.

En la escuela tomista es opinión general que los Padres que precedieron la venida de Cristo merecieron la Encarnación de congruo *stricto* (168). En Santo Tomás aparece esto claro para quien considere atentamente: a) las condiciones generales del mérito de congruo estricto, las cuales se reducen a dos, a saber: que esté fundado en la gracia, y que el sujeto de ella realice sus operaciones *propter Deum summe dilectum* (169), las cuales, sin duda, se encontraban en los Padres del Antiguo Testamento. b) El valor de la oración en las cosas necesarias para la salvación eterna, como es el misterio de la Encarnación (170). Precisamente Santo Tomás, al hablar de la Encarnación, dice siempre que los Padres merecieron ésta “desiderando et petendo” (171). c) Que en el comentario Ad Annibaldum expresamente afirma que las circunstancias de la Encarnación pueden merecerse *de condigno*, lo cual resueltamente niega de aquélla en sí misma considerada, sosteniendo allí a renglón seguido, así como en los demás lugares donde trata esta cuestión, que los Padres merecieron de congruo la Encarnación del modo antes indicado y sin atenuantes de ninguna clase (172). Luego de congruo *stricto*.

Así lo entendieron también los grandes discípulos del Angélico Doctor, como Cayetano, Medina, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Nazario, Diego Alvarez, etc. (173).

(168) Cayetano, in III. P. q. 2 a 11; Porrecta, *ibid*; Juan de Santo Tomás, in III P. q. 2 disp. 5; Medina, in III P. q. 2 a 11; Salmanticenses, in III P. tract. XVI disp. 2; Nazario, in III. P. q. 2 a 11, Contr. 2; Diego Alvarez, in III. P. q. 2 a 11 disp. 17; Gonet, *Clyp. Theol. Thom.* De Incarnatione, disp. 7 a 3, etc.

(169) II. Sent. d. 26 a 6; III. Sent. d. 18 q. 1 a 2; IV. Sent. d. 15 q. 1 a 3 q1a. 4; I-II. q. 114 a 6, 9; De Verit. q. 26 a 6.

(170) IV. Sent. d. 15 q. 4 a 7; II-II. q. 83 a 15 c. et ad 1m.

(171) “Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres incarnationem, *desiderando et petendo*: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant”. III. P. q. 2 a 11; Cfr. III Sent. d. 4 q. 3 a 1 ad 6m; Ad Annibaldum, L. III. d. 4 a 4. c.

(172) “Dicendum, quod duplex est meritum, condigni et congrui. Sancti autem Patres incarnationem meruerunt merito *congrui*, scilicet se ad suscipiendum tantum beneficium praeparando: et non merito *condigni*, quia non ea per meritum hoc modo debitam sibi fecerunt, *quomodo sic potuerunt mereri ejus accelerationem*”. L. III. dist. 4 a 4.

(173) Véase la nota 168.

Sin embargo, algunos tomistas, como Silvio y Billuart (174), disienten de lo que no dudamos en llamar corriente tradicional tomista en este punto, sosteniendo tan sólo un mérito de congruo en sentido lato, con lo cual tal vez, sin darse cuenta, se hacen eco de las enseñanzas de Lorca y de Vázquez sobre este particular (175). Y, naturalmente, los teólogos modernos que de un modo principal conocen el tomismo a través de Silvio o de Billuart, aceptan también sin reservas esta doctrina como expresión genuina del pensamiento de Santo Tomás. Sin duda mucho bien ha hecho Billuart con su clásica síntesis de la doctrina tomista en su famoso *Cursus Theologicus*, pero no es menos cierto que a los que pretenden encontrarlo todo en ella les hace también no pequeño perjuicio.

El argumento que con más fuerza esgrimen los impugnadores del mérito de congruo estricto se reduce a que los méritos *reales* de Jesucristo previstos fueron causa de la gracia de los Padres del Antiguo Testamento, y, por lo tanto, mal pudieron éstos merecer la Encarnación del Verbo en el orden de ejecución, puesto que en realidad la suponen, al menos en la previsión de Dios. La razón invocada por Santo Tomás para negar el mérito de condigno: "*principium meriti non cadit sub merito*", pa-

(174) "Si proprie loquamur de merito congrui, probabilius videtur, quod nullus incarnationem meruit de congruo... Quod ergo hic dicit, SS. Patres meruisse incarnationem de congruo per preces et pia desideria; quidam intelligunt de incarnatione secundum aliquas ejus circumstantias: veluti quod tali tempore et de tali populo Christus nasceretur. Sed praeterea videtur loqui de merito congrui *late et improprie*, ita ut mereri aequivaleat ei quod est impetrare: et meritum accipiatur pro opere, per quod fiebat, ut divinae bonitati congruum esset exaudire illos qui ei obediebantur. Confirmatur, B. Thomas in responsione ad 3m non admittit B. Virginem meruisse incarnationem; ergo multo minus existimandus est sentire, quod SS. Patres illam meruerint, cum ipsi sint B. Virgine longe inferiores. Ista autem desideria vel opera Patrum ideo non habebant propriam meriti congrui rationem; tum quia erant effectus incarnationis; tum quia incarnatio est omnis meriti principium et radix, etiam ejus quod vocatur de congruo". *Sylvius*, in III P. q. 3 a 11 ad 8m.

"Verius ergo arbitror cum doctissimo Sylvio, antiquos Patres non meruisse incarnationem Christi, nisi de congruo *late sumpto*, pro impetratione incarnationis exequendae, ex divina bonitate. Et hoc tum propter rationem datam, quod incarnatio, et merita Christi sint fundamentum, et principium totius meriti non effectus: tum quia alioquin sequeretur: 1.º Patres meruisse aliquid melius, quam Christus ipse meruit. 2.º Quod incarnatio non esset opus purae misericordiae; meritum enim de congruo stricte importat aliquod jus saltem amicabile ad praemium, tanquam ad recompensationem et retributionem. 3.º Quod Christus esset Patribus debitor suae incarnationis, item gratiae, et gloriae, quae consequuntur ad incarnationem. Haec autem sunt absurda". *Billuart*, *Cursus Theol. Tract. de Incarnat. dissert. 5 a 3*.

(175) *Lorca*, III. P. q. 2 a 11 disp. 21; ed. Compluti 1616; *Vázquez*, III. P. q. 2 a 11 disp. 22.

rece oponerse por lo tanto con toda su fuerza al mérito de congruo estricto (176).

Este argumento es muy antiguo, así como la solución del mismo. Los méritos de Jesucristo pueden considerarse en cuanto realizados en el tiempo, o por razón de su excelencia suprema, en cuyo caso revisten la razón de fin respecto de la causalidad de la gracia en los que precedieron a su venida. En el primer sentido, tienen razón de causa eficiente respecto de nuestra gracia, es decir, de la gracia comunicada a los que existimos después de Jesucristo. Pero la Encarnación y los méritos de Jesucristo son causa de la gracia de los Padres del Antiguo Testamento en el segundo sentido, no en el primero. Y como *in diverso genere causarum causae sunt ad invicem causae*, muy bien los actos procedentes de aquella gracia pudieron ser causa meritoria de la misma Encarnación. Así el fin es causa de los medios (in ordine causae finalis), y al mismo tiempo es causado por éstos en otro orden de causalidad (in ordine causae efficientis vel materialis) (177).

Para comprender toda la fuerza de esta solución, que expresa el pensamiento tradicional tomista en esta cuestión, conviene tener presente

(176) He aquí cómo resume Juan de Sto. Tomás este argumento fundamental, porque los demás los resuelve cualquier estudiante de teología medianamente informado. Y desde luego, entre otros autores, se encuentran ya en Suárez en calidad de objeciones con la solución correspondiente (In III. P. q. 2 a 12 disp. 10, sect. 6): "Tota difficultas reducitur ad illud commune argumentum, quia principium meriti non potest cadere sub merito: constat autem incarnationem secundum substantiam esse principium omnis meriti, quia est principium omnis gratiae: ergo gratia Patrum non potuit mereri incarnationem Christi, quia erat data per Christum, et incarnatio erat principium illius, etiam de facto et in executione, quia Christus positus in executione merebatur illam, et sic erat principium talis meriti". In III. P. q. 2 disp. 5 a 1.

Entre los modernos, expresa este mismo argumento el P. Frietohff, de una manera sintética, en los términos siguientes: "Meritum vero proprie dictum, sive sit de condigno sive sit de congruo, sive sit SS. Patrum, sive etiam beatissimae Virginis Matris Mariae extendere se non potest ad substantiam incarnationis, quia principium meriti non cadit sub merito". De Alma Socia Christi Mediatoris, c. 3 p. 94.

(177) Queremos aducir aquí solamente el testimonio autorizado de tres teólogos, para que se vea cómo esta solución es clásica en la escuela tomista. Sea el primero el mismo Juan de Santo Tomás, contestando precisamente a Lorca y Vázquez: "Merita Christi non solum se habuerunt, ut causa dispositiva movens divinam voluntatem ad retributionem praemii, sed etiam ut causa finalis respectu nostrae gratiae, et antiquorum Patrum, in quo valde differunt a nostris meritis respectu praemii, ad quod tendunt. Et hujus ratio est, quia merita Christi superant in excellentia et valore nostram gratiam, et sic possunt habere rationem finis erga illam. Unde Christus non solum ratione substantiae incarnationis, sed etiam secundum officium redemptoris, se habet ut finis gratiae nostrae, quia prout sic est caput Ecclesiae, et id ad quod omnia gratia ordinatur. Fuit autem redemptor per

que en el decreto de la Encarnación pueden distinguirse dos momentos distintos de razón. En el primero, Dios ordena eficazmente la Humanación del Verbo con todos los méritos a ella consiguientes, y desde ese momento comienza a ser *inchoative* una realidad en la presencialidad divina. En el segundo, y por razón de la perfección y excelencia de la misma Encarnación y de los méritos de Jesucristo, decreta Dios la concesión de la gracia a los Padres del Antiguo Testamento en Cristo y por Cristo, como fin; y con la gracia, los méritos a ella correspondientes, en calidad de *disposición* conveniente para su aparición en el tiempo. O sea, que en el orden de intención entran la Encarnación y los méritos de Jesucristo como fin de la gracia de los Padres del Antiguo Testamento, y los méritos de éstos como efecto causado por aquéllos en el orden de la causalidad final, y al mismo tiempo como disposición apropiada para los

opera meritoria; ergo Christus exercens opera meritoria, et munus redemptoris, se habebat ut finis illius gratiae, quam merebatur nobis.

"Ex quo fit, quod distinctio data de incarnatione ut *intenta, et executá*, etiam locum habet in *ipsis meritis* Christi, et in ejus redemptione, potestque considerari illa redemptio, et illud meritum, quod in re futurum est, per modum *finis* gratiae Patrum, in quantum est excellentissima operatio, unde derivata est omnis gratia, et sic fuit *intenta*, et in tali intentione movit Deum ut daret gratiam Patribus, quae gratia in re *executa* movit voluntatem divinam per modum *meriti congrui*, seu *causae dispositiveae moralis*, ut in ipsa *executione* poneretur incarnatio, et ipsa merita Christi, per quae in *executione* solvit, et meruit gratiam datam Patribus...

"Nec sequitur quod Christus meruit suam incarnationem, quia meruit gratiam Patribus, quae est causa incarnationis. Non inquam sequitur, quia haec se habent in diverso genere causae, scilicet incarnatio in genere causae *finalis*; gratia autem Patrum in genere causae *dispositiveae* seu *meritoriae*". In I, c. ns. 18-22.

Idéntica, en cuanto al fondo, es la solución que da Nazario: "Patres antiqui non ea ratione meruerunt incarnationem, qua fuit *principium* gratiae et meriti eorum, sed qua ratione tantum ejusdem gratiae, et meriti fuit *complementum et consumatio*. Nam, ut scite notat Asturicensis, non meruerunt Patres adventum Christi sub ea ratione formali, qua fuit a Deo *promissus*, sicut nec mereri potuerunt, ut ejusdem Salvatoris adventus illis a Deo promitteretur. Certum est autem Christi incarnationem ea sola ratione fuisse *principium* gratiae, qua fuit a Deo *promissa*, non autem quatenus fuit ejusdem gratiae, et meriti *consumatio*. Si namque nullum praecessisset in divina mente decretum, aut promissio de Verbi divini incarnatione propter humani generis redemptionem, gratia et merita Patrum non fuissent illis a Deo collata *ex meritis Christi*; et tamen eorum gratia, et merita per Christi gratiam et merita consumari debuissent. Et ideo bene potuerunt Sancti Patres piis suis desideriis et petitionibus Christum *de congruo* promereri, tanquam eorum gratiae, et meritorum *consumatorem* absque hoc, quod ipsum mererentur, prout fuit a Deo *promissus*, aut divinae promissionis *completivus*, quo solo modo fuit *principium* gratiae, et meriti Sanctorum Patrum". In III. P. q. 2 a 11 Contr. 2ae, pars prima.

Los *Salmanticenses* abundan en el mismo sentido: "Merita Christi praecedunt gratiam et meritum Patrum *per modum causae finalis*; e contra merita Patrum praecedunt Incarnationem *in executione* per modum causae *moraliter efficientis*". De Incarnatione, tract. 2 dub. 7 n.º 57. Cfr. Suárez I. c. sect. 6 n.º 17.

mismos y causa de ellos en el orden de ejecución, según la causalidad eficiente o meritoria (178).

¿No es precisamente esta preparación el fundamento último en que se apoya Santo Tomás para explicar la no conveniencia de la Encarnación al principio del mundo? (179) Esta preparación está muy conforme, por otra parte, con las leyes de la divina sabiduría, la cual, según testimonio del Apóstol, “attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter” (180). De donde los méritos de los Padres fueron causados *finaliter* o en el orden de intención por los de Jesucristo, y al mismo tiempo son disposición y causa de aquéllos en el orden de ejecución. En este mismo orden el Verbo Encarnado ofreció por ellos después al Padre, en su pasión y muerte, un valor no sólo equivalente, sino también superabundante. Luego los méritos de los Padres fueron causados por los de Jesucristo, primero *finaliter* y después *efficienter* (181). ¿No explica también así Santo Tomás la manera de causar la gracia el Verbo Encarnado en los sacramentos de la Antigua Ley? (182) ¿En qué sentido puede haber aquí violación del “principium meriti non cadit sub merito?”

Además, se ha de tener en cuenta, como advierte Juan de Santo Tomás, que este principio se ha de entender cuando se habla del mismo principio *intrínseco* del mérito, que es la gracia, y en el mismo orden de causalidad. Pero no tiene aplicación cuando en el mérito existen dos

(178) “Quando dicitur Patres ideo meruerunt, quia Christus erat futurus, et praevisus scientia visionis, distinguendum est, quia erat futurus futuritione *intenta*, concedo; futuritione *executa pro illo priori*, nego. Haec enim executio erat dependens a mediis, quorum unum erat merita Patrum, et sic ista executio pertinet ad aliud signum posterius: et in illo statu, et prioritare futuritionis *intentae*, jam non intelligitur Christus in statu *puree possibilitatis*, sed neque adhuc in statu *completae* executionis, sed in *inchoatione* illius, quatenus prius intenditur quod aliquid sit futurum, et deinde quaerentur media, et apponuntur, ut in re fiat executio. Et sic prius intenditur incarnatio, et merita illius, seu redemptio, *ut finis efficaciter intentus*, et consequenter futurus, quatenus est ex vi intentionis; et *intuitu* talis finis sic *intenti*, et *futuri*, in intentione derivantur media, et datur gratia ipsis Patribus, ut se praeparent, et mereantur de congruo *executionem* incarnationis, et meritorum ejus. Christus autem exequendo merita sua solvit pro tali gratia anticipata data, *non tamen prout in executione est causa illius anticipationis*, sed illa anticipatio fuit facta intuitu Christi, *ut intenti, non executi*”. Cfr. Juan de Santo Tomás I. c. n.º 22.

(179) III. P. q. 1 a 5, prima ratio et tertia.

(180) Sap. 8, 1.

(181) Cfr. Suárez I. c. sect. 6; Juan de Santo Tomás I. c. a 1; Nazario I. c., Contr. 2ae. pars prima, ect.

(182) IV Sent. d. 1 q. 1 a 5 q1a. 1; III. P. q. 62 a 6.

principios: uno *intrínseco* (la gracia) y otro *extrínseco* (la Pasión de Jesucristo) y en diverso orden de causalidad, como acontece en el caso presente (183). El modo cómo se expresa Santo Tomás favorece indudablemente esta interpretación (184).

Ni de aquí se sigue la posibilidad para los Padres del Antiguo Testamento del mérito condigno, en el presente estado de la economía de la gracia, respecto de la Encarnación, porque la Encarnación pertenece a un orden trascendente al de aquélla, lo cual supone Santo Tomás en el segundo argumento a que antes hemos hecho referencia. Además, él sólo plantea la cuestión del mérito de la Encarnación respecto del hombre y supuesta la *total* derivación de nuestra gracia del mismo Jesucristo. Aunque hablando *absolutamente*, la posibilidad del mérito condigno respecto de la Encarnación, en otras hipótesis distintas, es admitida por los teólogos (185), ni la niega tampoco Santo Tomás.

Por todo lo que precede, no deja de causar extrañeza en nosotros la resolución con que un notable teólogo moderno afirma que, después de la definición dogmática de la Inmaculada, según la cual la Virgen María fué preservada del pecado original "*intuitu meritorum Christi*", ya no se puede sostener la tesis tradicional de la escuela tomista del mérito estricto de congruo respecto de la Encarnación (186). Pues qué, ¿acaso los

(183) "Quando dicitur principium meriti non posse cadere sub merito, etiam de congruo, constat debere intelligi de principio meriti *intrínseco*, et dante valorem ipsi actui meritorio: non vero intelligitur quando sunt plura principia, unum *extrínsecum*, et concurrens in genere causae *finalis*; aliud vero *intrínsecum*, et concurrens in genere causae *efficientis*, ut est gratia Patrum". I. c. a. I n.º 25, ed. Vives.

La misma doctrina había propuesto antes Suárez, tal vez de una manera más precisa: "Unde principium illud: Principium meriti non cadit sub merito, licet formaliter intellectum verum sit de principio, *prout habet rationem principii*, tamen claritatis gratia distingui potest, nam principium meriti, *quod supponitur actu existens prius quam fundet meritum illud*, non cadit sub merito; et huiusmodi est in nobis prima gratia, vel prima vocatio, quia non solum est principium quasi morali, sed *physicum*, quod in re ipsa debet antecedere effectum; at vero quando principium meriti est *quasi morale*, et non causat *ut actu existens*, sed *ut praevisum tantum*, potest *secundum realem exhibitionem* cadere sub merito, quia *ut sic* non supponitur, sed subsequitur". I. c. disp. 10 sect. 6 n.º 17.

(184) "*Gratia* non potest cadere sub merito, principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium". III. P. q. 2 a. 11.

(185) Cfr. Suárez I. c. n.º 18; Juan de Santo Tomás I. c. n.º 44; Nazario I. c. prima contro. qq. 7 et 8, conclusiones 5.^a y 6.^a

(186) "Non tamen videtur audacter procedere qui in re ista aliter sentire desiderat (asserentur meritum de congruo stricto incarnationis). Nos enim habemus quam non habuerunt theologi illius temporis, definitionem dogmatis immaculatae Virginis Conceptionis... Unde conformando nos ad bullam supradictam dicimus: merita Christi sunt tali modo causae meritoriae omnis gratiae, etiam eorum qui

méritos de Jesucristo causaron de diferente manera la gracia en los Padres del Antiguo Testamento, que antes de la Encarnación en la Virgen María? ¿En virtud de qué principio se desprende de la definición de la Inmaculada la causalidad *eficiente* de los méritos de Jesucristo en la preservación del pecado original en la concepción de María?

El mérito congruo de la Encarnación se extiende por todas las almas santas del Antiguo Testamento, los Patriarcas, los Profetas..., las cuales todas suspiraban por el Prometido de Dios, y pedían con gemidos salidos de lo profundo de su espíritu acelerase su venida. A ninguna se excluye en la participación de este mérito, y en el conjunto armonioso de este coro innumerable de almas santas hay que contemplar el mérito congruo de la Encarnación.

Pero, puesto que María las superaba a todas en gracia, y por lo tanto en deseos ardientes de que se convirtiera en realidad el misterio anunciado por Dios a los Patriarcas y Profetas, en Ella mejor que en ningún otro y que en todos juntos los que la precedieron, podemos considerar en toda su fuerza e intensidad el mérito de la Encarnación. Para ello hay que tener presente la plenitud de su gracia inicial, en cuanto destinada por Dios para ser la Madre del Verbo Encarnado. A esta gracia hay que añadir la que Ella fué adquiriendo después en sus constantes e intensísimos ejercicios de oración y de amor de Dios, hasta concebir al Verbo divino en sus purísimas entrañas. Llena de gracia, la saludó el ángel en el momento mismo en que iban a hacerse realidad en Ella las promesas divinas, y como tal la aclamaron también todos los bienaventurados del cielo.

Siendo esto así, ¿con qué fuerza e intensidad de amor no clamaría de lo profundo de su corazón durante toda su vida por el cumplimiento de las esperanzas y deseos de todo el pueblo de Israel en la Humanación del Hijo de Dios, Ella que sin duda tan profundamente conocía los misterios de las divinas Escrituras, por la lectura asidua de ellas y sobre todo por la interior iluminación del Espíritu Santo? Y tan grande como era su gracia; tan intensa como la fuerza de su unión con Dios, fué también la virtud de sus oraciones y deseos para mover (perdónese el antropomorfismo) la voluntad divina a cumplir sus designios, convertidos ya en decreto infalible e irrevocable. Aquí, en los deseos ardientes de María y

acceperunt illam ante Christum natum, sicut ipsa benedicta Virgo Mater, quali eo ipso excluduntur quaecumque merita cujuscumque erga substantiam incarnationis".
Friethoff, De Alma Socia Christi Mediatoris, c. 3 pp. 89-91.

en su oración íntima y profunda, es donde culmina con toda su fuerza y su claridad radiante el mérito congruo de los Padres del Antiguo Testamento respecto de la Encarnación del Verbo.

Para comprender su naturaleza no hay más que recordar la doctrina de Santo Tomás sobre el valor de la oración. Toda la eficacia de ésta estriba por una parte en la caridad del sujeto de ella, y por otra en la misericordia divina para con nosotros (187).

Respecto de sí mismo, la oración que procede de la gracia merece de condigno la vida eterna y el aumento de la misma gracia (188). En orden a los demás tiene un valor de congruo estricto, es decir, fundado en el *jus amicabile* que da la misma gracia, respecto de los mismos objetos y supuestas las debidas condiciones (189). Esto mismo hay que decir también de aquellas cosas que, aun siendo necesarias para la salvación, no caen, sin embargo, dentro del objeto del mérito condigno, como sucede con la perseverancia final y la primera gracia en orden a los demás (190). Para que la oración adquiera este valor se requiere también, además de proceder de la gracia o de la caridad, que se realice "*pie et perseveranter*" (191).

Apliquemos ahora esta doctrina a la Encarnación del Verbo. Desde luego que si la merecieron los Padres del Antiguo Testamento, y de una manera especial la Virgen Santísima, fué por medio de la oración. No existe otro medio por donde pudieran alcanzar de Dios esta gracia singularísima que las comprende a todas. Santo Tomás y en general todos los teólogos señalan la oración como el medio apropiado para conseguir la Encarnación del Hijo de Dios los Padres del Antiguo Testamento. "Desiderando et petendo", dice constantemente el Angélico Doctor (192).

Ahora bien; no puede dudarse que la Encarnación debe clasificarse entre las cosas necesarias para la salvación eterna (193). Tampoco puede

(187) IV. Sent. d. 15 a 7 q. 1. a 2 et 3; II-II, q. 83 a 15 et passim.

(188) Ibid.

(189) Ibid.

(190) I-II, q. 114 a 6 et 9.

(191) II-II, q. 83 aa 13, 14, 15; IV. Sent. 1. c.

(192) Véase la nota 171.

(193) Es de notar que la Encarnación se clasifica entre las cosas necesarias para la salvación, como *principio*, no como término, ni en calidad de concomitante necesario de la bienaventuranza (III. Sent. d. 4 q. 3 a 1 ad 3m; III. P. q. 2 a 11 ad 1m; Ad Annibaldum L. 3 d. 4 a 4 ad 1m). Esto si bien es suficiente para rechazar el mérito de *condigno* respecto de la misma, no es menos cierto que basta para que en ella se verifiquen todas las condiciones del mérito de *congruo stricto*, como enseña el mismo Santo Tomás en los lugares citados.

negarse que la oración de los Padres, y de un modo singularísimo la de la Virgen Santísima, estaba fundada en caridad, y, por otra parte, que reunía también las otras condiciones de la piedad y de la perseverancia. ¿Cómo dudar esto si durante siglos vino constituyendo el objeto primordial de sus deseos ardientes y de la oración más viva salida de su espíritu? Y por lo que se refiere a la Virgen Santísima, que resumía y superaba todo el Antiguo Testamento, sin ningún género de duda puede afirmarse que la venida del Prometido para la salud y redención del pueblo de Israel y de todo el género humano, constituía también el tema preferente de sus comunicaciones con Dios por la santificación de las almas, para cuya misión estaba ordenada y predestinada por el mismo Dios (194), y la preocupación constante de su espíritu. Luego los Padres del Antiguo Testamento, y de una manera singular la Virgen María, merecieron de congruo *estricto* la Encarnación del Verbo.

No vemos que se pueda negar la legitimidad de esta conclusión, a no ser negando previamente, o por lo menos poniendo en tela de juicio, el valor meritorio de la oración que brota de la caridad. Parece que al tratar esta cuestión, algunos autores como si olvidaran el valor meritorio de la oración. Pero este *lapsus* no es de creer que lo padecieran ni Santo Tomás ni los grandes teólogos antiguos, los cuales, sin duda, tienen muy presente en esta cuestión todo lo que enseñaron en otras partes acerca de la oración, máxime señalando siempre a ésta como el único medio para alcanzar de Dios la Encarnación del Verbo divino.

Coordinemos ahora el principio teológico de la oración con los principios del mérito de la gracia y el decreto de la Encarnación, para que se vea que en toda esta cuestión existe la mayor consonancia de ideas con las verdades fundamentales de la teología, garantía suprema de su verdad y exactitud.

(194) Precisamente en el carácter de María, como Mediadora Universal del género humano, se encuentra uno de los apoyos más firmes para sostener en la Virgen Santísima un mérito de congruo *estricto* especialísimo respecto de la Encarnación. Porque, en virtud de su calidad de Mediadora, estaba ordenada por Dios a impetrar esa gracia de una manera especial para todos los hombres. En las demás almas santas del A. T. era una manifestación de la caridad, tanto respecto de sí mismas como en orden a los demás, sometida a las leyes generales de la oración. En la Virgen Santísima era, además, un deber singularísimo *de oficio*. Así lo viene a manifestar implícitamente Santo Tomás en la respuesta ad 2m. del lugar citado Ad Annibaldum: "Ad 2m. dicendum quod oratio quae fit pro se, dupliciter potest intelligi, vel pro se tantum, vel pro se cum aliis simul. Primo modo accipitur inter conditiones orationis (ad meritum condigni). Secundo autem modo sancti petebant pro se, id est, non pro se solum, sed pro toto mundo..."

La oración no inmuta las disposiciones divinas acerca de las cosas, sino que es una condición indispensable, contenida en el mismo decreto divino, para su obtención y realización (195). Cuanto más excelentes son las gracias y los dones divinos concedidos por Dios al hombre, tanto mayores suelen ser también las disposiciones que ordinariamente entran en el plan divino para su ejecución. Entre todas las gracias concedidas por Dios a la humanidad, la más excelente y que abarca todas las otras, es la Encarnación del Verbo. Por razón de su dignidad suprema la Encarnación tiene razón de fin respecto de todas las disposiciones y preparativos que la divina sabiduría ordenara para su realización en el tiempo. Estas mismas disposiciones y preparativos entran en el decreto de la Encarnación, ocupando un lugar secundario y dependiente de ésta. Entre estas disposiciones se encuentran la gracia concedida a la futura Madre del Redentor, preservándola de toda mancha; la otorgada a los Padres del Antiguo Testamento; el clamor amoroso de todos ellos salido de la misma gracia, y, como consecuencia, el mérito de congruo estricto de la Encarnación. De esta manera la gracia de los Padres, que en el orden de la causalidad final es efecto de la Encarnación y de los méritos de Jesucristo, en el orden de ejecución es causa dispositiva o meritoria de la misma Encarnación, como el fin es causa de los medios y al mismo tiempo es causado por ellos.

Lejos de haber en todo esto violación del principio de causalidad de la gracia, existe por el contrario un argumento poderoso en favor de la suavidad y orden de los planes de la sabiduría de Dios en la administración de la misma gracia. Y, además, un argumento en favor de la perfección de María. Porque en María, mereciendo más perfectamente que todos los Padres del Antiguo Testamento la Encarnación del Verbo, se consumó la última disposición de la misma humanidad, exigida por la sabiduría divina para la aparición del Hijo de Dios en este mundo.

B) DE LA MATERNIDAD DIVINA

¿Mereció también María ser Madre de Dios? No se puede negar que esto contribuiría grandemente también a su perfección. Porque tener un título o una perfección con mérito es en nosotros mucho más perfecto que poseerlo sin él. He ahí por qué, después de considerar el mérito de

la Encarnación, se plantea en María esta otra cuestión del mérito de su maternidad divina. ¿Qué enseña la teología acerca de este particular?

Antes de entrar en el fondo de esta cuestión es muy conveniente precisar algunos conceptos encaminados a determinar exactamente el sentido de ella, evitando así confusiones y embrollos que de otra manera serían inevitables.

1.º En general, la palabra maternidad significa una relación real de la madre al hijo, fundada en la generación. Esta relación puede considerarse en María ya imperfecta, ya perfectamente. En el primer sentido, dice una relación real a Jesucristo, en cuanto hombre, cuya naturaleza mortal le suministró Ella. En el segundo, esta relación real se refiere al Hombre-Dios, en virtud de la misma unión hipostática del Verbo divino con la naturaleza humana en su concepción virginal.

Llámase imperfecta a la maternidad de María en el primer caso, porque dice orden solamente a la naturaleza humana, y perfecta en el otro, porque directamente mira a la Persona divina, aunque este orden le aílvenge por razón de la naturaleza humana que le comunicó (196).

2.º La maternidad divina, tanto imperfecta como perfectamente, puede considerarse, o bien en el orden de intención o ya en el de ejecución. En el primer sentido significa la *elección* de María para el oficio de Madre de Dios. En el segundo, la realización en el tiempo de misión tan privilegiada (197).

Excusado parece decir que, como en el caso anterior de la Encarnación, no se discute aquí la existencia, ni siquiera la posibilidad del mérito de María, en cualquiera de sus especies, en cuanto a su elección divina para ser Madre de Dios. Esta cuestión sólo puede colocarse en el orden de ejecución, por las razones ya apuntadas anteriormente. Es también así cómo Santo Tomás y los demás teólogos la discuten.

3.º A su vez, el mérito de la maternidad divina en su acepción perfecta, puede tomarse todavía en un doble sentido en el orden de ejecución: *dispositive* y *essentialiter* (198). En el primer caso tiene por objeto aquel grado de pureza y de santidad de que era conveniente estuviera adornada la creatura que había de ser Madre de Dios. Y en el segundo,

(196) Cfr. Nazario, I. c. Controv. 3.^a; I. P. q. 25 a 6 ad 4m.; II-II. q. 103 a 4 ad 2m.; III. P. q. 35 a 4.

(197) Medina, Nazario, Diego Álvarez, Suárez, etc., en esta cuestión: III. Sent. d. 4 q. 3 a 1 ad 6m.; Ad Annibaldum L. 3.º d. 4 a 4 ad 3m.

(198) III. Sent. d. 4 q. 3 a 1 ad 6m.; III. P. q. 2 a 11 ad 3m.; Ad Annibaldum L. 3.º d. 4 a 4 ad 3m.

supuesto ya el decreto de la Encarnación, la misma relación de la maternidad divina.

Existencia del mérito

La existencia del mérito de la maternidad divina no la niega nadie. Claramente está afirmada por la tradición, la liturgia de la iglesia, la autoridad de los Sumos Pontífices y los teólogos. Como nuestro estudio no tiene un carácter positivo, y, por otra parte, este punto está suficientemente dilucidado en los tratados generales sobre la Virgen, no insistimos aquí en él. Bástenos recordar en el primer argumento los nombres de San Ambrosio (199), San Agustín (200), San Gregorio Magno (201), San Pedro Damiano (202), Edmero (203), San Bernardo (204), Dionisio Cartujano (205), etc.

Por otra parte, la Iglesia claramente expresa este mismo sentimiento en su liturgia. Lo cual ha servido de fundamento para que los teólogos se pronunciaran en este mismo sentido e introdujeran esta cuestión en sus comentarios a las Sentencias, como puede apreciarse en San Alberto Magno (206), Santo Tomás de Aquino (207) y San Buenaventura (208).

Los Sumos Pontífices, interpretando el verdadero sentido de la Iglesia, frecuentemente la llaman *digna* Madre de Dios (209), por el cúmulo de gracias y prerrogativas de que estaba adornada. Todo lo cual constituye un argumento irrefutable en favor del mérito de la maternidad divina.

Naturaleza

Lo delicado de esta cuestión es determinar la naturaleza de este mérito. ¿Es sólo de la maternidad divina *dispositive* o también *essentialiter*? Y en el caso segundo, ¿de congruo o de condigno? Para proceder con orden vayamos de lo más fácil y comúnmente admitido a lo más difícil y discutido.

-
- (199) Exposit. Evang. Sec. Luc. L. 2 n.º 1285; P. L. 15, 1556.
 - (200) De Nat. et Grat. 36; P. L. 44, 267.
 - (201) Exposit. in I. Regum, P. L. 79, 25.
 - (202) Orat. in Nat. B. V. M.; P. L. 144, 752.
 - (203) Lib. de Excell. B. V. M. c. 3. P. L. 159, 342.
 - (204) Sermo de 12 praerog. n.º 6; P. L. 183, 432; Serm. 4 de Ass. P. L. 183, 428.
 - (205) De Dign. et Laud. B. V. M., L. 2 a 23. Op. min. T. 4, 99.
 - (206) III. Sent. d. 4 B. a 9; Mariale, q. 142.
 - (207) III. Sent. d. 4 q. 3 a 1.
 - (208) III. Sent. d. 4 q. 2 a 2. Ad Annibaldum, L. 3 d. 4 a 4.
 - (209) Pío IX, Ineffabilis Deus; León XIII, Ency. Magnae Dei Matris, etc.

1.º La disposición para la maternidad divina de María abarca desde su preservación del pecado original, pasando por la plenitud primera de la gracia, hasta llegar al último aumento de ella anterior a la concepción del Verbo. Para mayor brevedad llamaremos con el nombre de disposición *remota* a las dos primeras y disposición *próxima* a la tercera.

En cuanto a la primera, no cabe duda que no puede haber lugar a mérito de ninguna clase, puesto que la preservación del pecado original y la primera plenitud de la gracia se produjeron en el mismo instante de la comunicación de la naturaleza a la Virgen. En cambio, respecto de la disposición próxima es también indubitable que fué objeto del mérito condigno. Porque el aumento de la gracia cae directamente bajo el mérito condigno de la misma. Así que, tratándose de la disposición remota, es parecer unánime de los teólogos que María la mereció en el sentido propio de la palabra (210).

2.º ¿Sucede otro tanto con la maternidad divina *essentialiter*? Si se considera a ésta *imperfecte*, los teólogos no encuentran tampoco dificultad en que sea objeto del mérito de María del mismo modo que en el caso anterior. Porque en este sentido la maternidad de María carece de la perfección de orden hipostático, que es lo único que pudiera impedirle ser objeto de tal clase de mérito. Y aunque la gracia, en general, no tiene un orden intrínseco a la maternidad, muy bien pudiera suceder que la gracia de la Virgen, específicamente distinta de la nuestra, lo tuviera (211).

De hecho, la maternidad divina de María tuvo una realidad perfecta, y por lo tanto lo que aquí nos interesa es saber de qué manera pudo ser en este sentido objeto del mérito de su gracia.

3.º Los teólogos conceden generalmente a la Virgen un mérito de congruo *estricto* respecto de su maternidad divina. Y es de notar que participan de esta opinión tanto los que le concedían igual mérito respecto de la Encarnación, como los que solamente le otorgaban un mérito de congruo lato. Entre estos últimos recordamos al P. Friethoff (212). Todos ellos fundan el mérito de congruo estricto de la maternidad divi-

(210) Claramente enseña esto Santo Tomás en el artículo once de la cuestión segunda de la Tercera Parte: "B. Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei". Ad 3m. Cfr. III, Sent. d. 4 q. 3^a a 1 ad 6m.; Ad Annibaldum L. 3 d. 4 a 4 ad 3m.

(211) Nazario, Controv. 3.^a

(212) De Alma Socia Christi Mediatoris. c. 3 p. 95.

na en el *jus amicabile* de la gracia. Pero esto debiera valer también para la Encarnación, la cual va implícita, según ellos, en la maternidad divina, en cuyo caso no parece que los mantenedores del mérito de congruo lato respecto de aquélla, entre los cuales ocupa un lugar preeminente el Padre Frithoff, puedan escaparse de incurrir en una lamentable incongruencia. Los principios tienen una fuerza lógica de tal naturaleza, que si no se les guarda una fidelidad completa, se vuelven contra los mismos que los invocan y pretenden apoyarse en ellos.

4.^o ¿No será posible ir todavía más allá en la cuestión del mérito de la maternidad divina de María? Desde luego algunos teólogos, entre los cuales hay que contar a Suárez y los Salmanticenses, defienden la *posibilidad* del mérito condigno *ex condignitate* (213). Y otros, como los nominalistas Gabriel Biel, Almain, Maior, etc., pasan más allá, afirmando de una manera clara y terminante el hecho de su existencia (214). Sin embargo, preciso es reconocer que esta doctrina no es moneda corriente en teología, ni mucho menos. Lo cual tampoco puede tomarse como un argumento en contra. Porque las cuestiones mariológicas han tenido un desarrollo muy tardío, y todavía ahora se encuentran en un período de franca evolución. Por otra parte, no es precisamente por el método democrático de los votos como se deciden las cuestiones teológicas. Después de las fuentes auténticas de la revelación (Escritura y Tradición), y la autoridad de la Iglesia que las propone y declara, el argumento supremo en teología es la conexión de las doctrinas con los principios revelados de la misma teología. Y desde este punto de vista

(213) "Loquendo de potentia absoluta (quidquid alii sentiant), ego non dubito quin possit intercedere hoc meritum de condigno, si intercederet pactum, seu promissio de tali praemio (maternitate divina) conferendo, hoc vel illud operanti". Suárez 1. c. disp. 10 sect. 7 n.^o 7.

"Nihilominus ut *probabilius* judicamus potuisse B. Virginem mereri de condigno maternitatis dignitatem". Tractatus theologicus juxta miram D. Thomae et Cursus Salmanticensis doctrinam, a P. Paulo a Conceptione. Tract. XVI de Incarnatione, disp. 2 n.^o 78.

(214) "Videtur quod *probabiliter* sustineri posset, quod B. Virgo etiam merito *condigni* meruerit esse mater Dei, et Filium Dei concepisse: et hoc per gratiam et per opera virtuosa: unde et eam ab originali praeservavit ut esset idona Mater Dei". Gabriel Biel, In III. Sent. d. 4 q. ún. a 3 dub. 3. Brixiae, 1574.

"Dico quod non meruit (B. Virgo) quod Christus incarnaretur, quia omnis gratia Virginis et etiam praeservatio ab originali fuerunt ex meritis Christi praevissis, immo incarnatio fuit meritum illorum: sed quod incarnaretur *in hoc supposito* opera praecedentia fuerunt meritoria *de condigno*. J. Almain, In III. Sent. d. 4 q. 1 dub. 3 fol. 15-16. Cfr. Maior, In III Sent. d. 4 q. 4; Abulensis, Paradoxa. L. I. c. 34 y 38.

nos es lícito a nosotros examinar esta cuestión, independientemente del número de los que la defienden o impugnan.

En primer lugar, examinaremos los argumentos en que suelen apoyarse los que rechazan el mérito condigno de la maternidad divina, lo cual constituirá una prueba negativa en su favor, y en segundo lugar aduciremos los que en nuestro parecer conducen, siguiendo la lógica de los principios de la teología mariana, a la afirmación del mismo.

A tres pueden reducirse estos argumentos: a) Perfección trascendente de la maternidad divina; b) Inclusión de la Encarnación en el mérito condigno de aquélla; c) Exclusión de la maternidad divina en el orden esencial meritorio de la gracia. Examinémoslos cada uno en particular:

a) *Perfección trascendente de la maternidad divina*.—Hemos indicado antes que la maternidad divina es esencialmente una relación real de María al Verbo encarnado, como Hijo suyo. Especificándose las relaciones por su término, síguese que la maternidad divina pertenece al orden hipostático, el cual en su perfección trasciende a la gracia santificante y a la misma visión beatífica (215). ¿No consistía en ésto precisamente el primer argumento de Santo Tomás para negar que la Encarnación pudiera merecerse por el hombre de una manera condigna? Luego otro tanto habrá que decir también de la maternidad divina (216).

No negamos la fuerza del argumento. Pero tal vez en el modo de pertenecer la maternidad divina al orden hipostático, así como en el modo de valorar la supremacía de aquélla sobre los demás dones sobrenaturales, descanse también toda su debilidad.

En efecto, la maternidad divina sólo pertenece al orden hipostático *relative, no substantialiter*. Y en ese mismo sentido la maternidad divina trasciende sobre la gracia y la visión beatífica, es decir, *relative, no entitative*, o para usar la misma terminología de Santo Tomás, "*sc. quid non absolute*".

Porque tanto la gracia como la maternidad divina pueden tomarse *relative o sc. quid y absolute*. En el primer sentido, la gracia y la maternidad divina tienen orden respectivamente a la unión con Dios por medio de la caridad o bien hipostáticamente. Y así como la unión hipostática es superior a la causada por la gracia, de igual manera lo es tam-

(215) III, P. q. 7 a 13 ad 3m.; q. 2 a 10. Cfr. *Cayetano* q. 1 a 1 n.º 7.

(216) Puede verse esta dificultad en *Nazario* l. c. Controv. 3.^a, y, en general, en todos los tratadistas modernos acerca de esta cuestión.

bién la maternidad divina respecto de la gracia y de la visión beatífica, consideradas todas ellas *relative*. Pero no se puede decir otro tanto tomadas entitativamente, porque la gracia es una participación física de la naturaleza de Dios, cosa que no se puede afirmar de la maternidad divina. Por eso la primera *deifica* y no la segunda, elevando tan sólo a la creatura a un rango de dignidad superior a toda otra dignidad. La maternidad divina sería más perfecta *entitatively* que la gracia, si uniera a la Virgen de una manera física con el Verbo divino. En otros términos, si perteneciera al orden hipostático *substantialiter* y no puramente *relative*. Mas perteneciendo sólo de esta manera, su mayor perfección sobre la gracia y la visión beatífica sólo puede consistir en algo *extrínseco* o *relativo*, es decir, en la unión con Dios más perfecta que dice sobre éstas por razón del *término*, no del sujeto de ella.

Esta mayor perfección *relativa* de la maternidad divina es causa de la dignidad suprema de la Madre de Dios, la cual implica si no una exigencia, por lo menos una suprema conveniencia de que sea colmada de la gracia santificante en proporción con su excelsa dignidad. De aquí que la maternidad divina, considerada *in concreto*, sea exaltada por los Padres y los teólogos como la perfección más elevada en el orden sobrenatural después de la Encarnación, lo cual no quita para que, considerada *praecisive et formaliter*, sea más imperfecta que la misma gracia (217).

Claramente enseña esto el mismo Santo Tomás, en un pasaje notable del primero a las Sentencias, d. 44, q. 1, a. 3: "Bonitas creaturae *duppliciter* considerari potest, aut quae ipsius *in se absolute*, et sic quaelibet creatura potest esse aliquid melius. Aut *per comparisonem* ad bonum *increatedum*, et sic dignitas creaturae recipit quandam infinitatem ex infinitate cui *comparatur*, sicut humana natura in quantum est unita Deo, et Bta. Virgo in quantum est Mater Dei, et gratia in quantum conjungit Deo, et universum in quantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis *comparisonibus est etiam ordo duplex*. Primo, quia quanto nobiliori *comparatione* in Deo refertur, nobilior est, et sic *humana natura in Christo nobilissima est*, quia per unionem comparatur ad Deum, et post

(217) En todos los Padres es clara esta consideración de la maternidad divina, como pudiera hacerse ver en innumerables testimonios, lo que no creemos necesario. En cuanto a los teólogos príncipes, bástenos el siguiente pasaje de San Alberto Magno: "Item quidquid *claudit* alterum in se, plus est eligendum quam illud quod non *claudit* alterum in se: sed esse matrem Dei per naturam *necessario claudit* in se esse filium Dei adoptivum". Mar. q. 141.

Bta. Virgo de cujus utero caro Divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps. *Secundo*, quia quaedam istarum comparationum est SECUNDUM RESPECTUM TANTUM, sicut universi ad finem et Matris ad Filium, et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi iudicium de re absolute, ut dicatur quod *Bta. Virgine non potest aliquid melius esse*: sed secundum quid, ut dicatur quod non potest esse melioris (Filii) mater" (218)...

Seguramente que una lectura más reflexiva de este pasaje, que acabamos de citar de Santo Tomás, haría que algunos autores hablaran con un poco más de moderación sobre la perfección de la maternidad divina en sí misma absolutamente considerada, y no precisamente en cuanto incluye la plenitud de la gracia con los demás dones sobrenaturales. Como advirtió ya muy oportunamente el gran Cayetano, no necesita la Virgen de alabanzas nuestras que no estén muy calcadas en razón teológica (219).

Ahora bien; el mérito condigno de la gracia no se extiende a lo que pertenece al orden hipostático *absolute* o *substantialiter*, pero no hay repugnancia alguna en que caiga bajo su objeto lo que solamente pertenece a él *accidentaliter* y *relative*. Tanto más cuanto que la maternidad divina, en su ser específicamente relativo, tampoco tiene una perfección simpliciter infinita, sino tan sólo sc. quid. Y esta infinitud la posee tam-

(218) Frecuentemente este texto de Santo Tomás aparece, truncado a voluntad, precisamente para probar lo contrario, en los tratadistas modernos, como puede verse en *I. Keupens*, *Mariologiae Compendium*, *Documenta Sacrae Traditionis*, n.º 290; *Merkelbach*, *Mariología*, p. 67.

En la argumentación que establecen los autores para probar la superioridad de la maternidad divina sobre la gracia y la visión beatífica, es fácil descubrir una falacia *dictionis* en toda ella. Tal sucede cuando se pasa de lo hipostático *substantial* a lo que es solamente de una manera *accidental* y *relative*; cuando se arguye de la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino a la de la Virgen con el mismo Verbo Encarnado, contraponiéndola a la objetiva e intencional de la gracia y de la gloria, como si ésta no fuera una unión con Dios, por parte del sujeto, mucho más real que la que dice la maternidad divina *formaliter et praecisive*: cuando se hace el tránsito de la maternidad divina en cuanto incluye, según un orden de *conveniencia* en los planes de la sabiduría divina, la gracia y la gloria, a la misma considerada *formaliter et praecisive*. O en otros términos, de una inclusión extrínseca y de sola *conveniencia* a una inclusión real e intrínseca. Cfr. *Alastruey*, *Mariología*, Pars II, c. 4 a 2 pp. 151-158; *Merkelbach*, *Mariología*, Pars. I, a 2 pp. 55-57; *I. Keupens*, *Mariologiae Compendium*, *Deipara*, c. 1. m, 31-66; *Salvador Ramón*, *Teología Mariana*, t. I, cuestión 4.ª pp. 105-114; *Campana*, *Marie dans le Dogme Catholique*, versión francesa, t. I. pp. 124-125.

(219) "...quasi Matris Dei laus indigeat nostris pro voluntate, non ratione, laudibus, *sub quadam pietatis specie*, Siste igitur, Vir vere devote ac docte, in laudibus ratione fultis". In III. P. c. 7 a 10 n.º III.

bién la gracia. Suárez y los Salmanticenses vieron esto claramente (220).

b) *Inclusión de la Encarnación en el mérito de la maternidad divina*.—Medina, Diego Alvarez, Juan de Santo Tomás y otros teólogos arguyen contra el mérito condigno de la maternidad divina por otra vía diferente. Según ellos, la maternidad divina implica la Encarnación del Verbo. Luego el mérito condigno de aquélla lleva tras sí igual mérito respecto de ésta en una pura creatura, lo que hemos visto ser opuesto a Santo Tomás y a los principios más firmes de la teología del mérito (221).

Sin embargo, el argumento dista mucho de ser concluyente. El mérito de la maternidad divina puede tomarse *absoluta e hipotéticamente*. En su acepción absoluta prescinde de todo decreto acerca de la Encarnación, y así considerado indudablemente que llevaría consigo el mérito condigno respecto de ésta. Pero no es éste el modo en que lo discutimos aquí, sino en el sentido hipotético, es decir, supuestos el decreto de la Humanación del Verbo y la predestinación de María para ser Madre suya. Y entonces el mérito de la maternidad divina no arrastra tras sí el mérito de la Encarnación, sino que más bien supone a ésta, limitándose puramente al mérito de una circunstancia personal acerca de ella (222). Mas las circunstancias de la Encarnación absolutamente pue-

(220) *Quamvis opera gratiae creatae ex natura sua non tendant ad hoc praemium, tamen revera habere possunt valorem sufficientem et dignitatem proportionatam tali praemio (maternitati divinae), nam haec dignitas matris non est tan infinita, sicut unio hypostatica; immo aliquibus videtur minoris aestimationis moralis, quam filiativa adoptiva*. Suárez, I, c. disp. 10 sect. 7 n.º 7; III. P. q. 27 disp. 1 sect. 2.^a.

"Maternitas Virginis solum importat infinitatem secundum quid, sicut illam importat etiam visio beatifica. Quapropter sicut, hoc non obstante, purus homo potest hanc mereri de condigno, non erit implicatio in eo, quod pura creatura mereatur de condigno maternitatem Christi". *Pavlus a Conceptione*, Theologus Salmanticensis, I, c. dub. 6 par. 1.

(221) Medina, III, P. q. 2 a 11 fol. 144, ed. Salmanticae, 1580; Diego Alvarez, III, P. q. 2 a 11 disp. 17 p. 139 ed. Lugdini, 1414; Juan de Santo Tomás, III, P. q. 2 disp. 5 a 1 n.º 28; *Vásquez* califica de *fútil* esta dificultad, que por otra parte dice estar en oposición con el mismo Santo Tomás: "Haec ratio *fútilis* est, et *inanis*, ipso etiam S. Thoma texto, quem praedicti theologi ut magistri sequuntur. Ait enim D. Thomas quod B. Virgo non meruit incarnationem; sed praesupposita incarnatione, meruit quod per ipsam fieret" (III, Sent. d. 4 q. 3 a 1 ad 6m). In III, P. q. 2 a 11 disp. 23 c. 2.

(222) "Dupliciter potest intelligi hoc meritum (maternitatis divinae), primo, absolute et simpliciter *sine ulla suppositione*, et hoc modo necessario tale meritum includit meritum incarnationis... Secundo potest intelligi hoc meritum solum *quasi sub conditione*, seu *facta suppositione* quod Deus sit futurus homo, et hoc modo praescindi potest meritum maternitatis a merito incarnationis, quia praesupponit illam futuram, et aliunde potest meritum habere aequalitatem cum illa dignitate

den caer bajo el mérito condigno. Santo Tomás así lo enseña, en lo cual convienen también otros teólogos (223).

Vengamos al tercer argumento, que repiten en diversa forma todos los impugnadores del mérito condigno de la maternidad divina. De los tres es el más fundamental:

γ) *Exclusión de la maternidad divina en el orden esencial meritorio de la gracia.*—Todos nuestros méritos se fundan en la gracia de adopción. Esta dice un orden intrínseco a la bienaventuranza final, la cual consiste en la visión beatífica, y a las cosas necesarias para su consecución. El orden hipostático, al cual pertenece la maternidad divina, está sobre y fuera del orden intrínseco de la gracia adoptiva. Además, la maternidad divina no se encuentra catalogada entre las cosas necesarias para la salvación eterna. Luego no puede ser objeto del mérito condigno de nuestra gracia (224).

A este argumento, que es el principal de cuantos oponen los adversarios, nosotros no tenemos inconveniente alguno en admitirlo en todas sus partes. Lo que negamos es que de él se siga la imposibilidad para la Virgen de merecer *condigne* su maternidad divina. Prueba, en efecto, que la maternidad divina sale de la órbita *común* del mérito de la gracia adoptiva. Pero lo que en manera alguna demuestramos es que no puede estar comprendido en el mérito que fluye de la gracia propia de la Madre de Dios. Para esto sería necesario demostrar antes que la gracia no puede estar ordenarla al mérito de la maternidad divina, y que aquella en la Virgen es específicamente idéntica a la nuestra *in esse moris*. Y esto es lo que ni se prueba, ni se podrá demostrar. Nosotros creemos haber probado ya precisamente lo contrario.

Resulta, pues, que ni por razón de la maternidad divina, objeto del mérito, perfección sc. quid y no simpliciter infinita; ni por razón de la inclusión o conexión necesaria del mérito de la Encarnación con el de la

praecisa sumpta, et non cum incarnatione... Et potest exemplo declarari, nam si princeps venturus in civitatem, et civis aliquis impetret ac mereatur, ut potius in suam, quam in alterius domum, divertat, recte intelligitur non mereri adventum simpliciter, et nihilominus mereri circumstantiam quae illum necessario praesupponit". Suárez, l. c. disp. 10 sect. 7 n.º 11. Cfr. *Salmanticenses*, Tract. XVI de Incarnat, disp. 2 n.º 79.

(223) Ad Annibaldum, L. III. d. 4 a 4 c.; Juan de Santo Tomás, l. c. a 1 n.º 10; Suárez, l. c.; *Salmanticenses*, l. c.; Vázquez, III. P. q. 2 a 11 disp. 23 c. 1.

(224) Puede verse este argumento en Nazario, Contr. 3.ª, y Vázquez, l. c., entre los antiguos; y de los modernos, en Frithoff, o. c. pp. 84-85.

maternidad divina; ni por razón del principio mismo del mérito, que es la gracia, existe imposibilidad alguna para que la Virgen María pueda merecer aquélla propiamente de condigno.

¿Existió de hecho tal mérito? ¿O por lo menos está fundada en teología la afirmación de tal existencia? He aquí nuestra proposición:

LA VIRGEN MARIA MERECEO DE CONDIGNO EX CONDIGNITATE SU MATERNIDAD DIVINA

Esta proposición nosotros la juzgamos como más probable en teología y como más conforme y adaptada a la perfección y prerrogativas marianas. Los argumentos en que nos apoyamos para hacer tal afirmación son los siguientes:

A) *La gracia de María.*—Según expusimos en otra parte de este trabajo, la gracia de María es distinta específicamente, *in esse moris*, de la nuestra (225). Esta distinción decíamos que estaba postulada por los títulos fundamentales de María, tales como el mismo de Madre de Dios y el de Mediadora, con Jesucristo y por Jesucristo, de los hombres. En virtud de esta distinción específica, que la gracia de María tenía una ordenación intrínseca a la maternidad divina y al mérito de la gracia para ellos los hombres, juntamente con la satisfacción por el pecado. Como los argumentos que formulan los teólogos contra el mérito condigno de la maternidad divina, se basan principalmente en que la simple gracia de adopción carece de ese orden a ella, está clara la falta de su fuerza probativa.

Sobre un fundamento totalmente opuesto nos será lícito a nosotros ahora establecer una argumentación contraria para probar el mérito condigno de la maternidad divina. Hela aquí.

La Virgen María mereció de condigno todas aquellas cosas a que su gracia estaba ordenada por Dios. Resalta esta verdad de las condiciones del mérito en general y de la perfección de la gracia de María, la cual no pudo dejar de alcanzar aquello a que estaba destinada. Mas la gracia de María, en cuanto fundada en el título preeminente de Madre de Dios y en el principio del consorcio, tenía indudablemente, además del orden general de la gracia a la bienaventuranza final, otro especialísimo respecto de los fines especiales y trascendentes para que Dios la había elegido, cuales eran el de ser Madre de Dios y Mediadora de los hombres.

Por consiguiente, tenía también un orden especial a la maternidad divina y a la adquisición de la gracia para los hombres y la satisfacción por el pecado.

Todos los teólogos, en efecto, consideran la maternidad divina como la razón y el fundamento de la perfección y plenitud de la gracia de María. Y otro tanto hay que decir del principio del consorcio. Lo cual añadido a lo verdaderamente extraordinario y único en una pura creatura de tales prerrogativas y al papel excepcional que en el plan divino de la economía sobrenatural representa la Virgen Santísima, todo hace pensar en ese orden propio y específico de su gracia, además del común a la vida eterna, para dar cumplimiento del modo más adecuado y perfecto a funciones tan elevadas. Es así cómo la Virgen sale fuera del nivel común de los demás mortales para constituirse en un orden propio de verdadera Intermediaria, de verdadero Medio entre el Verbo Encarnado y los hombres.

Porque la concepción de una gracia meramente *dispositivo-decorativa* no parece que baste en Ella para la realización de tan altos fines. Pues por una parte la gracia de María estaba ordenada a hacerla *digna* Madre de Dios, y por otra a cumplir dignamente sus funciones de Mediadora y Corredentora de los hombres. Y ambas cosas postulan el mérito condigno de la maternidad divina (la primera), e igual mérito de la gracia para nosotros lo segundo. Porque solamente así la dignidad de Madre de Dios tiene *toda* la perfección de que es capaz, y las funciones de su mediación alcanzan *todo* el realismo que el principio del consorcio demanda. No habiendo, pues, nada que se oponga a tal afirmación, sigue-se que el mérito condigno de la maternidad divina es lo más conforme a las excelsas prerrogativas marianas y a los mismos principios de la teología del mérito.

B) *Infinitud de la maternidad divina*.—Parece, no obstante, que la infinitud de la maternidad divina es un obstáculo insuperable contra el mérito condigno de la misma. Pues perteneciendo al orden hipostático, tiene por parte de éste una infinitud de la misma naturaleza. Y es opinión unánime de todos los teólogos, que lo perteneciente al orden hipostático no cae dentro del mérito condigno de la gracia.

Ya hemos indicado antes que esto se verifica del orden hipostático *sustancial*, pero no de lo que sólo *relativamente* pertenece al mismo, como sucede con la maternidad divina, la cual es inferior a la unión hipostática. Por esto su infinitud es sólo *sc. quid*, a diferencia de lo hipostático *sustancial*, que lo es *simpliciter*. El mismo Santo Tomás explica la in-

finitud de la maternidad divina, diciendo que en el orden de las madres no es posible encontrar otra mejor, porque no se puede dar un hijo más perfecto que el Verbo Encarnado (226).

Siendo la gracia entitativamente del orden divino, en cuanto participación física de la misma naturaleza de Dios y teniendo por objeto al mismo Dios, entraña también la misma clase de infinitud que la maternidad divina. Para la realización del mérito condigno de ésta sólo es necesario, por lo tanto, el orden intrínseco de la gracia respecto de ella. Este orden no puede ser extraño a la misma gracia, por lo mismo que ésta esencialmente pertenece al orden divino. Y para que este orden se verifique, sólo hace falta que se reciba aquélla en un sujeto ordenado a tal fin por Dios y con sujeción a él, para realizarlo de esta manera del modo más conveniente y perfecto. Y este sujeto, en el presente orden de cosas, sólo puede ser la Virgen Santísima, porque solamente en Ella la gracia puede tener esta ordenación intrínseca a la maternidad divina. Luego la gracia de María tiene una infinitud proporcional con la de la maternidad divina y puede ser objeto del mérito condigno.

Precisamente fundados en esto, algunos teólogos antiguos establecen la tesis de la posibilidad del mérito condigno *ex condignitate* de la maternidad divina (227). Si no pasaron más allá, fué, sin duda, porque no estaba entonces claro que la maternidad divina y el principio del consorcio postularan en la gracia de la Virgen un orden específicamente distinto del de nuestra gracia respecto del mérito y de la satisfacción. Concebían los antiguos la gracia de María bajo la especie de *disposición* apropiada a la maternidad divina. Pero, ¿quién duda que la gracia de María recobra mucho más perfectamente su valor de *disposición* para la maternidad divina mereciendo a ésta de condigno, que si sólo la mereciera de congruo? Las expresiones de la Iglesia en su liturgia alcanzarían así también un sentido pleno e integral.

Conforme con todo lo que venimos diciendo, podemos, pues, establecer el siguiente argumento: Es objeto del mérito condigno de la gracia todo lo que está dentro de su ordenación intrínseca y guarda con ella una proporción objetiva. Es así que tal sucede con la gracia de María y su maternidad divina. Luego María mereció de hecho, de una manera condigna, su maternidad divina.

Ni de aquí se sigue el mérito condigno de la Encarnación en la Vir-

(226) I. Sent. d. 44 q. 1 a 3.

(227) Véanse las notas 213 y 214.

gen. Porque nosotros hablamos aquí del mérito de la maternidad divina *hipotéticamente*, según la expresión de Santo Tomás, es decir, "supposita Incarnatione 'facienda'", y no absolutamente, en cuyo caso el mérito de la primera equivale al de una circunstancia de ésta. No quiere decir ni más ni menos que lo siguiente: Supuesta la determinación divina de que la Encarnación del Verbo se efectuara, y que ésta se había de realizar por medio de María, la Virgen Santísima mereció en el orden de ejecución ser Ella y no otra la que concibiera al Verbo divino en sus entrañas.

C) *Las circunstancias extrínsecas de la Encarnación pueden merecerse de condigno*.—Así lo establece Santo Tomás de una manera terminante y categórica. "Duplex est meritum condigni et congrui. Sancti autem Patres incarnationem meruerunt merito congrui, scilicet se ad suscipiendum tantum beneficium praeparando; et non merito condigni, quia non eam per meritum hoc modo debitam sibi fecerunt, *quamvis sic potuerunt mereri ejus accelerationem*" (228). La aceleración de la En-

(228) Ad Annibaldum L. III, d. 4 a 4 c. Y así opinan también los demás teólogos.

El P. Melkerbach (Mariología. I. Pars p. 100) distingue entre circunstancias *intrínsecas* y *extrínsecas* de la Encarnación y de la maternidad divina. A las primeras las define así: "quae pertinent ad substantiam ipsarum, aut eas necessario comitantur". Como ejemplo de las primeras señala "quod Christus sit conceptus de Spiritu Sancto (para la Encarnación), natus ex Maria Virgine" (para la maternidad divina).

Nosotros no podemos admitir semejante definición, pues lo que pertenece a la *sustancia* de la Encarnación o de la maternidad divina, de ninguna manera puede llamarse *circunstancia* de las mismas. Circunstancias de la Encarnación o de la maternidad divina sólo pueden ser aquellas cosas que acompañan a la Encarnación o a la maternidad divina, sin pertenecer a su sustancia. Si tienen un *nexo* necesario, intrínseco con ellas, se dirán circunstancias *intrínsecas*, y *extrínsecas* en caso contrario.

Ahora bien; la Encarnación del Verbo no tiene un nexo intrínseco o necesario con la maternidad divina, por lo mismo que puede darse perfectamente sin ella de otra manera diferente, como enseña repetidamente Santo Tomás (III, Sent. d. 12 q. 3 a 2 q1a. 2; III, P. q. 21 a 4; Opusc. 2 c. 218). De igual manera tampoco lo tiene la maternidad divina con la Virgen María, a no ser una necesidad *de facto*, puesto que el Verbo divino igualmente pudo encarnarse mediante el concurso de otra mujer, si Dios así lo dispusiera. Todo lo cual prueba suficientemente que la maternidad divina y el nacimiento *ex Maria Virgine* son circunstancias *extrínsecas* de la misma Encarnación, las cuales no incluyen a ésta más intrínsecamente que su aceleración.

Siendo la maternidad divina una circunstancia *extrínseca* y de una perfección inferior a la misma Encarnación, síguese que puede ser perfectamente objeto del mérito condigno de la gracia de María, en la hipótesis del decreto de la Encarnación y de que ésta se había de realizar por medio de Ella, sin que esto implique en manera alguna el mérito condigno de la misma Encarnación. Véanse las notas 222 y 223.

carneación es, sin duda, una de sus circunstancias extrínsecas, y lo que se afirma de una de ellas igualmente se puede decir de las demás. Ahora bien, la maternidad divina *concretamente* en el orden de *ejecución*, como aquí la tomamos, es una circunstancia *extrínseca* de la Encarnación, que determina *individualmente* la persona de la cual había de tomar el Verbo divino la naturaleza humana. Esta consideración de la maternidad divina está encajada en la misma hipótesis en que habla siempre Santo Tomás del mérito de la Virgen respecto de la Encarnación. “Bta. Virgo non meruit Incarnationem, nisi supposita Incarnatione facienda” (229). y por lo tanto señalada y predeterminada ya de antemano por Dios la persona *in individuo* en que aquélla había de tener lugar. En el orden de ejecución la Virgen mereció después, mediante su gracia, la maternidad divina, disponiéndose así de la manera más perfecta para la realización en Ella del misterio divino.

En este mérito de la maternidad divina, así *concretamente* considerada, de ninguna manera está incluido el mérito condigno de la Encarnación, que era lo que tanto espanto infundía a Medina y otros teólogos. Porque de este modo no pasa de ser una circunstancia *personal* y de una perfección inferior a la misma Encarnación *substantialiter*, de la misma manera que la aceleración es una circunstancia de ella en cuanto al tiempo.

Otra cosa muy distinta sería si nosotros defendiéramos el mérito de la maternidad divina *absolute*, es decir, “non supposita Incarnatione facienda”. Entonces sí que se seguirían todos los gravísimos inconvenientes imaginados por Medina, y nos alcanzarían todos los anatemas por él lanzados contra los que osaran defender tal opinión (230). Pero de esto, ni hablar siquiera. Ni ésa es tampoco la hipótesis en que siempre se coloca Santo Tomás, conforme a la cual nosotros siempre hemos procedido, sino la totalmente contraria.

D) “*A la Virgen se le ha de atribuir lo más perfecto*”.—Tal es la norma general de las perfecciones marianas, formulada por muchos autores eclesiásticos, la cual tiene también su fundamento teológico en la plenitud de la gracia de María. Sin embargo, resultaría pueril y hasta ridículo aplicarla sin ninguna clase de control teológico, como se ha hecho en más de un caso. Esta aplicación ha de estar determinada por la conveniencia de la mayor perfección en María que se trate de explicar, y su

(229) III, Sent. d. 4 q. 3 a 1 ad 6m; Ad Annibaldum L. III, d. 4 a 4 ad 3m.

(230) In III, P. q. 2 a 1a.

fundamento en testimonios autorizados de la revelación y en los principios de la misma teología mariana (231).

Hablando del objeto del mérito en Jesucristo, enuncia Santo Tomás un principio "que puede proyectar mucha luz en la cuestión presente. "Habere aliquod *per se* (per meritum) nobilius est, quam habere illud *per aliud* (sine merito)" (232). Este principio, no obstante, puede resultar falso *per accidens*, como acontece siempre que la perfección misma de la persona sea de tal naturaleza que se oponga a las condiciones y exigencias del mérito. Tal sucede, por ejemplo, en el mismo Jesucristo respecto de la Unión Hipostática, la gracia santificante y la visión beatífica, en que el mérito de ellas supondría en Él la privación negativa de las mismas o que no le pertenecen *naturaliter*. Otro tanto acontece también con el mérito de la preservación del pecado original en María, en la hipótesis de la posibilidad de tal mérito. Lo cual no quita para que hablando absolutamente sea mucho más perfecto tener una perfección con mérito, que sin él.

Ahora bien; tratándose de la maternidad divina en el orden de ejecución, ¿qué duda cabe que supone mucha más perfección en la Virgen el merecerla de condigno, que tenerla sin mérito alguno, o merecerla solamente de congruo? Este mérito de condigno supondría la elección eterna de María, enteramente gratuita, para ser Madre de Dios, con la preparación de los medios congruentes con ella, como son la inmunidad de toda mancha original y la plenitud de la gracia primera. En todo este orden de cosas, ni hablar siquiera se puede de mérito. Pero una vez así elegida y preparada para ser Madre de Dios, muy bien podía Ella merecer en el orden de ejecución la misma dignidad altísima para que Dios la escogió desde toda la eternidad. Es el mismo caso general del mérito de la gloria respecto de todos nosotros, el cual no lleva ciertamente consigo el mérito de nuestra elección eterna, ni tampoco de la gracia primera que Dios de una manera enteramente graciosa nos dona.

Ciertos teólogos han querido ver comprometida la predestinación de María para ser Madre de Dios y su preservación del pecado original con el mérito condigno de su maternidad divina. Pero esto, además de valer de la misma manera para el mérito de congruo, es sacar las cosas completamente de quicio y dar a las cuestiones un sentido totalmente diferente del que en realidad tienen.

(231) Cfr. *Melkerbach*, *Mariología*, pars prima, pp. 71-74.

(232) III. P. q. 19 a 3.

Siempre que se habla del mérito de la maternidad divina, se hace en el orden de *ejecución* y no en el de intención, en cuyo caso el primero no arrastra el segundo, así como tampoco el de la preparación remota o de la gracia primera. De lo contrario, nosotros tampoco podríamos merecer la gloria eterna.

No habiendo, por lo tanto, ningún inconveniente para el mérito de la maternidad divina, ni por razón del principio, ni por razón del objeto, y, por otra parte, contribuyendo en tanta manera este mérito condigno a la perfección de María, sólo esto constituye por sí mismo un argumento poderoso en favor de su existencia.

Veamos ahora si existen otras conveniencias que lo confirmen de una manera todavía más efectiva. Tal es, en primer lugar, su Concepción Inmaculada y la plenitud de su gracia primera. Una y otra son disposiciones convenientes para la maternidad divina, consecuentes al decreto eterno de Dios por el que la eligiera para tan alto fin. Si mediante esta gracia la Virgen María mereció, además, de condigno su maternidad divina, ¿esas mismas disposiciones no serían mucho más perfectas y plenas? Y, ¿qué otra cosa significa el mérito condigno de la maternidad divina, sino la disposición y el medio más perfectos para su realización?

Además, así se establecería la máxima conformidad entre las enseñanzas de la teología y las expresiones tanto de la liturgia sagrada, como de los Santos Padres y de los Sumos Pontífices.

Comenzando por la liturgia, en ella se encuentran las siguientes locuciones relativas a la Virgen: “*ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante, praeparasti*” (233); “*quia quem meruisti portare, Alleluia*” (234); “*Sancta Dei Genitrix quae *digne* meruisti concipere, quem totus orbis nequit comprehendere*”... (235)

En los Santos Padres: “*quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habere peccatum*” (236); “*quae ut ad conceptionem aeterni Verbi pertingeret, *meritorum verticem* supra omnes angelorum choros, usque ad solium *cleritatis* erexit*” (237); “*duplex miraculum, sed *digne* aptissimeque conveniens. Neque enim Filius alius Virginem, nec Deum decuit partus alter*” (238). Se podría alargar la lista, pero es innecesario.

(233) Orat. post. Compl. a Pentecoste.

(234) Officium B. M. V. in Sabato, Ant. ad Magnificat.

(235) Officium Parv. B. M. V. juxta ritum Sac. Ord. Praed. Lect. III ad Mat.

(236) S. Agustín: De Nat. et Grat. 36; P. L. 44. 267.

(237) S. Gregorio Magno: Exposit. in I. Regum; P. L. 79. 25.

(238) S. Bernardo: Serm. 4 de Ass n.º 5; P. L. 183. 428.

Y en los Sumos Pontífices: “*ea gratiae plenitudine, eaque innocentia emicuisse, qua veluti ineffabile Dei miraculum, imo omnium miraculorum apex, ac digna Dei Mater extiterit*” (239); “*digna ut ejus Mater (Christi) extiterit*”...*(240)

¿Por qué se ha de dar a todas estas expresiones el sentido más restringido del mérito de congruo, cuando todo contribuye a que las entendamos en el sentido del mérito condigno? ¿No quedarían así más realzadas la dignidad y perfección de la Virgen Santísima, y al mismo tiempo mejor aplicados y explicados los principios de la teología mariana? Al menos tal es nuestro humilde parecer. No hay que tener nunca miedo a la lógica interna de los principios. “Habere aliquod per meritum nobilius est, quam habere illud sine merito”...

En síntesis: La Virgen María mereció de condigno en el orden práctico de su realización la maternidad divina, porque así lo reclama la ordenación interna de su gracia; porque representa un objeto que no excede la capacidad meritoria de aquélla; porque es una circunstancia personal de la Encarnación y la disposición más perfecta en orden a la maternidad divina.

C) DE LA MEDIACION

En la cuestión general de la Mediación de la Virgen podemos distinguir cuatro aspectos o elementos diferentes: a) el principio del consorcio; b) la satisfacción por el pecado; c) el mérito de la gracia; d) y la distribución de la misma. El primero señala el orden de elección, o lo que llamaremos el consorcio *pasivo*, y los tres restantes el consorcio *activo*.

Como la elección divina de María para ser con Cristo y por Cristo Mediadora de los hombres es anterior a todo mérito por parte de Ella misma, de la misma manera que lo es nuestra elección a la gloria, sigue-se que en este orden de cosas no se puede hablar de mérito alguno de condigno, ni de congruo. La elección de María para tan alto fin es enteramente gratuita, conforme a las disposiciones libérrimas de la voluntad y sabiduría divinas en la economía sobrenatural acerca de los hombres, sin que se pueda señalar ninguna causa determinante de ella fuera de la misma voluntad de Dios.

Pero en toda la línea del consorcio *activo* la Virgen cooperó junta-

(239) Pío IX: Inefabilis Deus.

(240) León XIII: Ency. Magnae Dei Matris.

mente con Cristo y subordinadamente a El en toda la obra de nuestra salvación eterna, satisfaciendo primero por el pecado y mereciéndonos a todos *condignamente* la gracia, según hemos visto ya anteriormente. En virtud de esta cooperación activa, la Virgen adquirió un verdadero *derecho* a participar en la distribución de las gracias que da Dios a los hombres. De todas y de cada una de las gracias, sin que se puedan exceptuar otras que las que entraron a constituir su preparación *remota* para la función mediadora. En otros términos, la Virgen María mereció también la función distributiva de la gracia, acompañando el mérito condigno a todo su consorcio *activo*. Es, por lo tanto, integralmente Mediadora por derecho propio y a la vez derivado totalmente de Jesucristo. Mediadora con Cristo y por Cristo.

La unión de la Virgen con Jesucristo, expresada en el principio del consorcio, es, pues, lo más íntimo e integral que puede darse en todo el proceso de la obra de nuestra salud. Verdadera Mediadora en todo el sentido de la palabra, verdadera Corredentora y verdadera Madre nuestra según la gracia, no por un título más o menos indirecto en cuanto Madre de Jesucristo, sino por un título real, directo e inmediato en cuanto contribuyó con su divino Hijo al misterio de nuestra regeneración sobrenatural y continuamente nos sostiene a todos en el ser de hijos de Dios por medio de su cooperación en la distribución de la gracia divina (241).

(241) *León XIII*: "Jucunda semper". "*Consors, laboriosae pro humano genere expiationis*". "Parta humano generi". "Quoties praeconio angelico gratia plenam Mariam consalutamus... toties reminiscimur alia singularia merita, quibus illa cum Filio Jesu Redemptionis humanae facta est particeps"... "quam quoniam mysteriis nostrae Redemptionis, quibus illa non adfuit tantum sed interfuit, honores, quos maximos possumus, habeamus". "Adjutricem populi"... "ut quae sacramenti humanae Redemptionis patrando administra fuerat, ejusdem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra".

Pío X: "Ad diem illum". "Ex hac autem Maria inter et Christum: communiore dolorum ac voluntatis, promeruit illa ut reparatrix orbis dignissime fieret, atque ideo universorum munerum dispensatrix".

Benedicto XV: "Inter Sodolitia". "Etenim vero tradunt communiter Ecclesiae Doctores, B. Mariam Virginem, quae ac vita Jesu publica veluti abesse vissa est, si ipsi morti oppetenti et cruci suffixo adfuit, non sine divino consilio adfuisse. Scilicet ita cum Filio patiente ac moriente passa est ac poene commortua, sic materna in Filio jura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei justitiae, quantum ad se pertinebat Filium immolavit, ut dici merito queat, *Ipsam cum Christo humanum genus redimisse*. Quod si hac plane de causa, quas e redemptionis thesauro gratias omne genus percipimus, eae ipsius perdolentis Virginis veluti e manibus ministrantur, nemo non videt".

Sto. Tomás: "Est autem consequens, ut qui aliquibus aliqua bona acquisivit, ipsis dispenset". *Comp. Theol. c. 241*.

De esta manera la perfección de María como Madre de Dios y Madre de los hombres aparece en todo su esplendor, arrancarlo de los mismos principios de la teología mariana. La distinción entre la Mediación de Jesús y la de María resulta también clara y perfectamente definida. La Mediación de María no es más que una participación de la Mediación de Jesucristo. Porque María es elegirla en Jesús y por Jesús para ser Mediadora de los hombres, y en Jesús y por Jesús realiza todas sus funciones, cooperando ambos íntima e indisolublemente unidos en la economía general de la gracia. El primero como causa eficiente principal, y la segunda como causa subordinada y en todo dependiente del Verbo Encarnado. Pero al mismo tiempo, fuera de su elección y preparación remota, es en todo lo demás Mediadora con un derecho propio, porque su mérito se extiende, aunque en grados diversos, desde la misma Encarnación del Verbo divino, la función de su maternidad divina, la satisfacción por el pecado y la adquisición de la gracia, hasta la distribución de ésta en nuestras almas. María nos hace verdaderamente *suyos*, por su participación activa en todo el misterio de nuestra redención.

Así es también cómo, entre las conclusiones de la teología mariana por vía *deductiva* y las formuladas por vía *inductiva*, se llega a una perfecta conformidad en cuanto al carácter de María como Mediadora y Corredentora de los hombres, y en cuanto a la distribución de todas y de cada una de las gracias. Únicamente, por la vía deductiva la naturaleza de la Mediación mariana recibe un ulterior perfeccionamiento por una mayor precisión, en la parte que le toca en nuestra redención y en la adquisición de la gracia por la satisfacción y el mérito condignos. Pero este perfeccionamiento está postulado por el sentido integral de los mismos principios de la teología mariana, tan categóricamente afirmados por la tradición. Si antes no se llegó a estas mismas conclusiones es, sin duda, al menos ese es nuestro parecer, porque las cuestiones marianas ocupaban un lugar secundario en la teología, por lo cual ni se pensaron en todo su realismo, ni por lo tanto pudieron adquirir todo el relieve que en realidad tienen.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Salamanca, 1939.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI

Marcel Bataillon en su libro, tan interesante como sugestivo, *Erasme et l'Espagne* (París, 1937), escribe con referencia a la España del Emperador: "Las tendencias evangélicas que dan vigor a la reforma franciscana o a la reforma dominicana, se encarnan en una minoría ansiosa de espiritualidad. Esta minoría simpatizará con Erasmo, y hasta será a veces sospechosa de luteranismo" (pp. 10-11).

El estudio de la vida dominicana en España durante aquel período no confirma ese juicio del sabio investigador.

No es nuestro propósito demostrar precisamente la verdad de este aserto, sino más bien determinar la orientación de la vida religiosa en la Provincia de España durante la primera mitad del gran siglo décimo-sexto, en la que va encuadrado el florecimiento intelectual que inició el maestro Francisco de Vitoria y fué difundido luego por sus discípulos. Es campo aún por explorar, y ello obliga a proceder por vía de tanteo y de análisis, señalando los puntos capitales en la documentación y en las ideas, a fin de preparar el terreno para futuras investigaciones. Como obra de ensayo, es preferible dejar en ella la palabra a los textos, que han de servir de base a quienes pretendan reconstruir más detenidamente el desarrollo de los hechos. Nuestro trabajo será, pues, ante todo, de presentación de material, ordenado en torno a las principales cuestiones que abarca un tema tan complejo. Ese orden y esas cuestiones no pueden ser otros que los impuestos por la realidad, la cual en líneas generales desdoblaremos aquí en los siguientes enunciados:

- 1.º La invasión savonaroliana.
- 2.º La ultrarreforma del P. Hurtado: Espíritu y obras.
- 3.º Fray Pablo de León y su campaña en pro de la reforma.
- 4.º Vitoria y Erasmo.
- 5.º En torno a la espiritualidad de Melchor Cano.
- 6.º La tradición de Hurtado, personificada en fray Juan de la Cruz, en contacto con las nuevas modalidades de espiritualidad.
- 7.º El sector inspirado por Carranza y su reincorporación a la corriente general.

I.—LA INVASION SAVONAROLIANA

Quienes esperan encontrar aquí descrito, respondiendo a este enunciado, un movimiento que se despierta súbitamente en Castilla e invade los monasterios, venciendo toda clase de resistencias, tal vez queden algo defraudados al ver que se trata de una corriente en sus principios apenas definida, y que si luego adquiere fuerza y logra al fin imponerse, no es precisamente bajo el nombre del reformador florentino. Pero cuantos, sin hacer hincapie en las palabras, se fijan con preferencia en el espíritu que informa este movimiento, reconocerán su insospechada virtualidad y su carácter netamente savonaroliano.

No hay por qué ocuparnos al presente del historial de la Congregación de Observancia, inaugurada en Castilla gracias al esfuerzo del cardenal Torquemada en tiempo de Enrique IV. Dicha entidad, organizada en forma autónoma, según el modelo de la Congregación de Lombardía, cuna de Savonarola, se había asimilado en menos de medio siglo los principales conventos de Castilla y de Andalucía, y ya en 1500 se hizo la propuesta de fundir en una sola entidad Congregación y Provincia. El proyecto no tuvo efecto hasta 1506, y contra lo que han dado a entender algunos biógrafos de Cisneros (1), en su preparación, lo mismo que en su ejecución, sólo intervinieron elementos de la Orden. Hubo, sí, con ocasión de ello, profunda agitación en el seno de la Provincia; pero el examen de los hechos revela un proceso muy distinto del que han imaginado esos historiadores (2).

He aquí lo que consta por testimonios irrefragables. En el Capítulo provincial de Peñafiel, celebrado en 1504 con asistencia del reverendísimo Bandelli, había sido elegido el P. Diego Magdaleno, *vir venerandus et cunctis dilectus*, según frase de Olmeda, para gobernar la Congregación de Observancia. Por voluntad del General, su autoridad se extendió a toda la Provincia, a fin de realizar la fusión de ésta con la Congregación, lo cual tuvo lugar oficialmente en el Capítulo siguiente, celebrado

(1) V. DE LA FUENTE, primero, en su *Historia eclesiástica de España*, t. 5. Madrid, 1874, pp. 57-61, y MENENDEZ PELAYO, después, en *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 4 de la 2.^a ed., p. 37-38, fueron arrastrados por el desaprensivo padre QUINTANILLA a dar por hecho lo que afortunadamente nunca fué más que un proyecto de aquel ilustre cardenal.

(2) Los antecedentes históricos y el medio en que se desarrolló la espiritualidad de que aquí tratamos los hemos expuesto ampliamente en *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1920.

por septiembre de 1506 en Burgos. Muchos de uno y otro campo se oponían a esa unión: los observantes, por temor a que con ella se rebajase el nivel de la vida religiosa; y los conventuales, por miedo al rigor de los primeros. En medio de esa inquietud, Magdaleno parecía el hombre providencial capaz de tranquilizar a todos. "Fray Diego Magdaleno, el cual sucedió a la terribilidad de fray Antonio de la Peña—escribe el cronista fray Juan de la Cruz—, pareció a la primavera cuando viene después del áspero invierno" (3). El General, sin dar oídos a los que aconsejaban aplazar la fusión, la impuso, prometiendo todo su apoyo al encargado de realizarla.

Esta medida debió impulsar a algunos descontentos a buscar clima más a propósito para sus tendencias rigoristas dirigiendo la mirada hacia la Congregación de Lombardía y sobre todo a la de San Marcos de Florencia. Años después se comprueba la existencia de una corriente en ese sentido, difícil de explicar si prescindimos del atractivo que había ejercido siempre la Congregación lombarda y que comenzaba a ejercer la obra de Savonarola sobre los reformadores españoles. Una vez más nuestros renacentistas buscaban su modelo de inspiración en Italia.

Entre los testimonios que sobre ello existen, escasos por desgracia, hay uno infinitamente revelador. Se refiere al padre Domingo de Mendoza, hermano de García de Loaisa, más tarde General de la Orden. Domingo de Mendoza había profesado en San Esteban de Salamanca, donde figura como estudiante de Lógica en 1493, yendo después a continuar sus estudios a un centro extranjero, que no podemos precisar si fué París o Bolonia. En 1503, a 4 de junio, el general Bandelli le autorizó para regresar a España "pro negotiis suis, et *redeundi* Parisius vel Bononiam pro triennio in theologia" (4). El debió optar por Bolonia, de donde más tarde se trasladó a la Congregación de San Marcos. En ella estaba cuando por octubre de 1518, queriendo el general Cayetano organizar una expedición de dominicos españoles que pasase a Indias, fué agregado a la misma. "Frater Dominicus de Mendoza—leemos en

(3) J. DE LA CRUZ, O. P.: *Crónica de la Orden de Predicadores*, Lisboa 1567, f. 112 v.

(4) Roma, Arch. Gen. Ord. Praed., lib. IV-15, f. 5 v. Entre los papeles procedentes del colegio de San Ildefonso de Alcalá que hay en la Universidad Central, leg. 7, se conserva un "Memorial de ciertos religiosos letrados o doctores que buscaba nuestro santo Arzobispo [Cisneros]". En la lista figura un *fr. Dominicus de Mendoza, theol. Paris*, que no nos atrevemos a identificar con el dominico salmantino de que tratamos.

el Registro—*potest ire ad vicarium Hispaniae [Fr. Diego de Matienzo] ut mittat eum in Indiam. Quod si vicarius facere nolit, potest redire ad congregationem Sancti Marci*" (5). El General le nombró poco después vicario de la misión; mas por dificultades que sobrevinieron no pudo embarcar con la primera expedición dominicana que partió en noviembre de 1509, ni por su falta de salud tampoco con la segunda en junio de 1510, haciéndolo con la tercera por febrero de 1511.

Mendoza no fué el único de nuestros religiosos que habían pasado por la Congregación de San Marcos. A 10 de diciembre de 1510 encontramos también allí a fray Juan de Nieva (6). Otros optaban por la Congregación de Lombardía, como el padre Francisco de Córdoba, al que en 15 de noviembre de 1508 se autoriza para continuar en ella, y el padre Ambrosio de Córdoba, afiliado en 5 de febrero de 1512 a la misma.

El tránsito provisional o definitivo a esta Congregación y en general a las Provincias italianas se fundamenta a veces en razón de estudios, que servía con frecuencia para paliar otros móviles. Así a 9 de abril de 1504 fray Tomás Durán, del convento de Salamanca, hombre ya maduro y promovido al profesorado de teología desde 1499, es asignado a Bolonia como *estudiante* teólogo (7). Otro tanto se hizo al año siguiente con fray Juan de Barcelona, también de nuestra Provincia. A 19 de octubre de 1508 se autoriza a fray Martín de Sanctis, asignado como estudiante en Bolonia, para que se presente al vicario de España a fin de incorporarse a la misión que iba a Indias; y si no fuese admitido, pueda regresar a la Congregación toscana, esto es, a la de San Marcos, o a la de Holanda (8). Dicho fray Martín, aunque figura aquí como estudiante, llevaba ya quince años de vida religiosa, suponiendo que sea el mismo de ese nombre y apellido que en 1493 tomaba el hábito en Salamanca. En todo caso, por ahora no pasó a las Indias y en consecuencia debemos suponer que regresó a una de aquellas Congregaciones. Tres años después lo encontramos en Piedrahita, sumado al grupo de los

(5) *Registrum litterarum fr. Thomae de Vio Cajetani, O. P., magistri Ordinis Praedicatorum, 1508-1513*. Ed. A. DE MEYER, O. P. Romae, 1935, p. 7.

(6) *Registrum*..., p. 19. El editor ha leído *Nirna* en lugar de *Nieva*.

(7) Arch. Gen. Ord. Praed., lib. IV-15, f. 5 v.

(8) "Frater Martinus de Sanctis potest ire ad vicarium Hispaniae, ut mittatur in Indiam; quod si vicarius facere noluerit, potest redire ad congregationem vel Hollandiae vel Tusciae, quia ad alteram habuit licentiam a suo provinciali assignatione sua ad conventum Bononiensem pro studente". *Registrum*, p. 8.

patrocinadores de la Beata sor María de Santo Domingo (9), siendo quizá uno de los que fomentaron allí el savonarolismo.

A primero de octubre de 1509 es asignado también como estudiante al convento de Santa María Novella de Florencia fray Antonio de Jerez, y dos días después al de Perusa fray Juan de la Cerda. A 14 de junio de 1511 se envía igualmente a estudiar al convento de Santo Domingo de Sena a fray Santiago del Portillo. En dicho convento estaba a la sazón de regente de estudios otro español, el maestro Luis, asignado allí a 14 de julio de 1510, el cual por septiembre del año siguiente pasó con el mismo cargo al convento de la Minerva.

Aunque en menor escala, también pasaban algunos italianos a la Provincia de España. El Capítulo general de 1505 asigna a la misma a fray Alberto de Chieri, nativo de la del Piamonte, y luego en noviembre de 1507 el Vicario general Cayetano manda regresar de España a su convento propio a fray Domingo de Génova (10). Existía, pues, frecuente intercambio de personal.

Esta orientación que toman nuestros religiosos refleja auténticamente los sentimientos que en orden a la reforma habían prendido en la Provincia por aquellos años. El recuerdo de Savonarola se irá acentuando hasta llegar a imponerse. Pero antes habrá de ocasionar serios trastornos en el seno de la corporación. Sigamos atentamente su curso.

El Rvdmo. Bandelli falleció a 27 de agosto de 1506, días antes de celebrarse el Capítulo de Burgos, donde se intimó su voluntad de poner en manos de una sola persona el gobierno de toda la Provincia. Con él desaparecía el apoyo de Magdaleno frente a los recalcitrantes de uno y otro bando. El sucesor en el Generalato, padre Juan Clarée, a cuya elección contribuyó eficazmente el mismo Magdaleno, pasó por el cargo como meteoro, y entretanto los descontentos, capitaneados por el austero padre Antonio de la Peña, habían interesado a Cisneros y al Rey Católico para que trabajasen por el cese de Magdaleno. Cayetano, que ocupaba entonces el Generalato en calidad de Vicario, para dar aspecto legal a las cosas, dispuso que el cese tuviera lugar al cumplirse el cuatrienio. Con ello entró el provincialato de Castilla en una serie de interinatos que no tendrían fin hasta 1511. El cronista Olmeda, que sin ser de los

(9) Cf. carta de los padres de Piedrahita a Cisneros, de 4 de Noviembre de 1511, publicada en nuestro estudio sobre la *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, p. 256.

(10) Cf. *Monumenta Ord. Praed. historica*, 9, 47.—*Registrum...*, p. 3.

más entusiastas partidarios de Savonarola, tampoco se muestra contrario, reprueba en frases enérgicas, y con sobrada razón, el proceder de estos pseudorreformadores que, bajo capa de austeridad y observancia, se oponían a la unión, introducían novedades peregrinas y promovían escándalos, recurriendo a extraños contra los superiores legítimos, sin respeto a las severas disposiciones de la constitución, que lo prohíbe terminantemente. "Relinquebant enim hi—escribe él—quae graviora sunt legis, caeremoniis tantummodo insistentes, quasi praeferentes aurum templo, litteramque spiritui, immo traditiones hominum praeceptis Dei" (11).

El alma de todo este desorden era la famosa beata de Piedrahita sor María de Santo Domingo, que a partir de 1507, con sus predicaciones y vida de austeridad, avalada por aparentes éxtasis y revelaciones, había conseguido reunir en torno suyo a un grupo de religiosos partidarios de mayor rigor en la observancia, ganándose además la voluntad del omnipotente cardenal Cisneros, del duque de Alba y, por medio de ellos, del Rey Católico (12). A raíz de la salida de la Beata del monasterio de Santa Catalina de Avila (1507), el provincial Magdaleno tuvo el desacierto de emplearla en asuntos de reforma, con lo cual se acentuaron sus pretensiones y las de sus admiradores. Meses después, en febrero de 1508, el Capítulo provincial de Zamora tuvo que ocuparse de ello como de asunto que trascendía a toda la Provincia. De nueve ordenaciones que tienen las actas, seis se refieren a las irregularidades promovidas por los de esta facción. Bastará indicirlas para que se vea en qué sentido se orientaban sus aspiraciones.

El Capítulo recuerda la constitución relativa a la uniformidad en el hábito contra los que propendían a traerlo excesivamente corto y estrecho; autoriza el empleo de colchones, por no ser contra constitución, y manda a los superiores que los hubieran quitado, obligando a los religiosos a dormir sobre tabla, que los devuelvan; condena las novedades que algunos, bajo capa de austeridad, pretendían introducir en la vida reli-

(11) S. DE OLMEDA, O. P.: *Chronica Ord. Praed.*, ed. M. CANAL, Romae, 1936, p. 182.

(12) El calificativo de *Beata* con que se designa frecuentemente en la historia a esta religiosa, no expresa, como pudiera creerse, santidad relevante. Entonces se daba este calificativo comúnmente a las terciarias claustrales y aun a las que, viviendo en el siglo, vestían hábito religioso. La celebridad de sor María hizo que ya en su tiempo se le designase simplemente por la *beata*, de lo cual tomaron pie algunos para achacarla que procuraba una especie de canonización en vida. Su defensor deshizo el equivoco, fijando el sentido de semejante término. De sor María, así como de las agitaciones que en su tiempo surgieron en la Provincia, tratamos ampliamente en nuestro estudio sobre la reforma de la misma,

giosa y el recurso a personas extrañas a la Orden contra los propios superiores, y por último prohíbe que ningún religioso trate o escriba a sor María de Santo Domingo sin licencia *in scriptis* del provincial para cada vez. Todas estas notas, más otras, como el modo especial que tenían de cantar las religiosas de Aldeanueva, convento fundado por la Beata, su afición a prodigar las procesiones, sus bailes místicos, en los que tomaba parte la misma religiosa, etc., nos recuerdan de modo inequívoco al gran reformador Savonarola. De los tres grandes movimientos de reforma que privaron en España durante la primera mitad de aquel siglo, savonarolismo, iluminismo y crasmismo, sólo el primero había dejado sentir aún su influencia, y con él, sin duda, debe relacionarse éste de que tratamos. El espíritu de austeridad que caracteriza al dominico italiano, su exatación religiosa, sus singularidades personalísimas habían encarnado en el grupo que acaudillaba sor María, comprendiendo en particular al convento de Santo Domingo de Piedrahita (13). Para que nada faltase, hasta intentaron establecer aquí su congregación autónoma, a semejanza de la de San Marcos. Y más radicales que los italianos, amparados en el favor de Cisneros, comenzaron por declararse rebeldes al Provincial y pretendieron eximirse también del General, quedando sujetos inmediatamente a la Santa Sede, proyecto que fracasó gracias a la enérgica intervención del general Cayetano.

En cuanto al savonarolismo de la Beata en particular, aparte de su

(13) Fray Juan DE LA CRUZ da cuenta de estas singularidades en la forma siguiente: "En el mismo tiempo [del generalato de Cayetano] en la Provincia de España hubo grande desasosiego, porque algunos padres principales en religión y autoridad y letras, con demasiado celo de la penitencia y rigor que en la Orden está encomendado: y fué guardado por los primeros padres, se quisieron retraer a nuevos modos de conversación más austeros y hábito más corto y estrecho y áspero del que comúnmente en la Provincia se usaba. Y de aquí, creciendo más el amor de su propia intención, se querían eximir de la obediencia del provincial, que entonces era fray Diego Magdaleno, de quien arriba hicimos mención, y hacer una particular congregación en la Provincia, cuya cabeza fuese el convento de Piedrahita, donde aquellos padres se juntaban, ayudados de la autoridad y nombre de santidad que tenía grande en la Provincia y en todo el reino la beata de la Orden, llamada María de Santo Domingo, de quien adelante se dirá. Lo cual todo, puesto que su principio parecía fundarse en deseo de más perfección; pero en algunas cosas pareció reprehensible, mayormente en quererse dividir de los otros frailes en las cosas que son menores en la religión, y en procurar vivir debajo de la obediencia de singular prelado y no del común de toda la Provincia. Pero por la autoridad del maestro fray Tomás [de Vio Cayetano] y por la buena prudencia y virtud de los padres de la Provincia, así de los unos como de los otros, se sosegó y quietó y perseveró la Provincia toda sujeta a un provincial en la común conversación y policía. Pero el convento de Piedrahita quedó todavía y perseveró por mucho tiempo con más estrecha observancia y penitencia en el comer y

manía profética, de la costumbre de dormir sobre tabla, y del tesón con que imponía la observancia de la vigilia perpetua, hay en su proceso, tramitado ante el nuncio Juan Rufo, varias declaraciones de testigos y de la propia interesada que manifiestan las simpatías de ella por el religioso florentino, lo mismo que por sor Lucía de Narni, otra dominica italiana hoy elevada a los altares, que por entonces había logrado fundar en Ferrara un numeroso convento de religiosas observantes (14). Respondiendo sor María a la pregunta 21 del interrogatorio de su proceso, dice "que un día, comulgando, vió en visu a nuestro Señor, y vió un fraile que le dijo que era *fray Jerónimo de Ferrara*, el cual traía una asusenia y una palma en la mano; y después de su raptó dijo la deposante a su confesor fray Diego de Vitoria la visión de dicho fray Jerónimo, y que según su gloria debería ser canonizado; y el dicho su confesor le dijo a su parecer que era condenado por la Iglesia". Uno de los testigos que figuran en el mismo proceso, cuyo nombre no consta por faltar el principio y fin de su declaración, hace constar por su parte que "ha oído a la dicha soror María in raptu et extra que decía que fué ignocentemente muerto fray Jerónimo de Ferrara, y que su Santidat, no especificando qué Papa, había de manifestar su ignocencia y bien presto y con mucho honor y gloria suya. Y de soror Lucía de Narnia [decía] que era gran sierva de Dios, y que nuestro Señor había de manifestar algún tiempo su santidat. Pero no oyó el testigo que había de ser canonizada, salvo que lo oyó decir a frailes que decían que ella lo decía" (15).

vestir, en mayores viglias y más continua oración y diligencia en el oficio divino, sustentando esto muchos religiosos de grande espíritu, así los que se criaban de nuevo como los viejos de grandísima autoridad y virtud; de los cuales padres fueron los caudillos el maestro fray Diego de Victoria, el maestro fray Gregorio Pardo, el maestro fray Diego de Sant Pedro, que después fué provincial y confesor del emperador don Carlos quinto, y fray Juan de Ascona, hombre señalado en fervor de espíritu y de trabajo corporal y desprecio del mundo. Y por muchos años duró en la Provincia este apellido de *Recoleta de Piedrahíta*". *Crónica de la Orden de Predicadores*, Lisboa, 1567, lib. segundo, cap. 51, fol. 125 v.

El autor murió dejando esta obra incompleta, así que no pudo cumplir su promesa de tratar más ampliamente de sor María de Santo Domingo.

Acerca del movimiento savonaroliano en Italia, y sobre todo en Florencia, después de la muerte del Frate cf. L. PASTOR, *Historia de los Papas*, ed. española, t. 5, Barcelona 1911, p. 234 y sigts.

(14) La fama de sor Lucía se había divulgado en España merced a una carta del arzobispo de Milán y otra del duque de Ferrara, su protector, íntimo de Savonarola, impresas aquí en castellano desde principios de siglo, narrando la estigmatización de aquella religiosa.

(15) El proceso original de sor María de Santo Domingo, tramitado ante el nuncio Rufo, se conservó hasta 1933 en la Universidad de los jesuitas de Deusto,

La nota desfavorable que envolvía la memoria de Savonarola en el concepto de la mayoría, explica tal vez que su nombre no aparezca con más frecuencia en un movimiento inspirado por él. Acaso nuestros reformadores, conscientes de las dificultades que implicaban sus planes, para no acrecentarlas, se guardan de recordarle explícitamente. Pero su influencia se advierte con claridad en el grupo separatista que aspiraba a vida más recogida y austera. Entre ellos hay uno en quien esa influencia parece más acentuada. Es el padre Antonio de la Peña, predicador celoso y enérgico, encarnación viva del rigorismo, el cual había sido vicario de la Congregación de observancia de 1501 a 1504, y que en el proceso de la Beata figura como su defensor. Él fué quien, por encargo de Cisneros, tradujo del *latín*—no del *italiano*, como dice García Catalina, sin fijarse en la portada que acaba de reproducir (16)—la *Vida de Santa Catalina de Sena*, escrita por su confesor el beato Raimundo de Capua, que se imprimió en Alcalá en 1511. Santa Catalina tuvo por misión, como es manifiesto, la reforma de la Iglesia, y su confesor fué el que inició la reforma de la Orden dominicana. Aparte de esto, hay entre Santa Catalina y Savonarola otras semejanzas que hacen más patente su paralelismo y se ofrecen a la par a la consideración de cualquier reformador. Una y otro contribuyeron, pues, a inspirar a los del grupo de la Beata, influyendo en él eficazmente.

Todavía podemos añadir que fray Antonio de la Peña u otro religioso de Piedrahita era conocedor del italiano, y en virtud de ello se hace probable su estancia anterior en Italia, acaso en la Congregación de San Marcos, donde presenciaria el frenético entusiasmo que había despertado allí el *Frate*. Decimos esto fundados en lo que a 31 de diciembre de 1511 escribía desde Piedrahita a Cisneros el superior, padre Gregorio Pardo: “Señor, el libro de *toscano* de las *Epístolas* [de Santa Catalina de Sena] yo le quería enviar cuando envié el traslado de lo scripto, salvo que el padre fray Francisco de Porres me lo estorbó diciendo que allá había otros e que no era menester, según que el padre prior le ha hecho entera relación a vuestra reverendísima señoría, el cual llevó el dicho libro” (17). El padre Peña debía estar a la sazón en Burgos,

(16) “La vida de la bien aventurada sancta Caterina de Sena, trasladada de *latín* en castellano por el reverendo maestro fray Antonio de la Peña”... G. CATALINA: *Ensayo de una tipografía complutense*. Madrid, 1889, p. 8.

(17) Esta carta a Cisneros se publica en *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, documentos, X, 4.

pues acompañaba de ordinario a la Corte, y en ese caso sería más lógico atribuir este traslado (¿traducción?) de las Epístolas, hecho también por encargo del cardenal, al padre Martín de Sanctis, recién venido del extranjero, acaso de Italia, o al padre Pardo, de quien sabemos que estudió en París por los años de 1498-1501 juntamente con el padre Diego de Vitoria, confesor de la Beata (18), y tal vez de allí pasó a Italia, como vemos que hicieron otros por aquel tiempo.

Comprobada la existencia de una singular predilección por Savonarola en el grupo de religiosos que seguían a sor María, y sus íntimas relaciones con Cisneros, no es inverosímil que saliese también de ellos la traducción de la *Exposición del salmo "Miserere mei Deus"* del dominico italiano, que vio la luz con las armas del cardenal en la imprenta complutense de Arnao Guillén de Brocar en 1511, y se reeditó luego en Valladolid en casa de Diego de Gumiel (¿1512-1513?), y más tarde en Sevilla (1518). Con ella se inicia la introducción en la literatura mística española de los escritos de Savonarola, llamados a influir poderosamente en la vida del claustro.

Dejando a un lado otros interesantes problemas que plantean los cuatro procesos consecutivos de la Beata, y la funesta intervención de Cisneros en favor de la misma y de los padres de Piedrahita declarados en rebeldía contra su Provincial, sólo queremos tocar aquí el que se refiere a la clasificación de sor María entre las diversas tendencias místicas y pseudomísticas que por entonces comenzaron a circular por España.

Desde Llorente hasta el padre Llorca, cuantos se han ocupado de la secta de los alumbrados del reino de Toledo incluyen a nuestra Beata en ese grupo. Bataillon es también del mismo parecer. Pero si hemos de emparentar su espíritu con el de Savonarola, se hace difícil admitir esa clasificación, máxime resaltando en sor María lo que el reformador italiano tiene de más opuesto a los alumbrados, cual es la meditación de la Pasión y la austeridad de vida (19). Se encuentran, es verdad, en el úl-

(18) Cf. Arch. Gen. Ord. Praed., lib. IV-12, f. v. y lib. IV-15, f. i v.

(19) Entre otras proposiciones del edicto de 1525 contra los alumbrados que se pudieran contraponer al ascetismo de sor María está la 22, cuya segunda parte dice así: "Que tenía por defecto pensar en la Pasión y consolarse en ella, y que le pesaba porque había llorado la Pasión, y el jueves de la Cena había tenido mucho regocijo y placer, como si fuese día de Pascua". En contraposición a esto véase lo que dice fray Antonio de la Peña en los números 15 y 24 de la defensa de sor María: "Que estando la dicha soror María in raptu, contemplando y cele-

timo proceso de nuestra religiosa palabras como *lumen*, *illuminatio*, que aunque empleadas en el sentido que tienen en la teología escolástica, para expresar la acción de Dios sobre las almas, parecen recordar la terminología de aquella secta. Pero semejantes expresiones en boca de teólogos profesionales nada tienen de extraño, y a lo sumo probarían que su aclimatación en el campo de la mística española es anterior a los alumbrados, como anterior es también la actuación de la Beata y sus secuaces, sin que haya noticia de relaciones directas entre uno y otro grupo. Los escasos encuentros que pudieran alegarse, además de tardíos, son del todo insuficientes para fundamentar una influencia a fondo. Existen, sin duda, semejanzas, y aun coincidencias parciales, con respecto a las que ciertamente ha existido contagio, pero lo característico de cada tendencia queda fuera de toda asimilación. En el relato de los éxtasis de nuestra religiosa, como entre los alumbrados, se habla de la empresa de Orán, cuyo feliz éxito había ella pronosticado a Cisneros; de la conquista de Jerusalem, de la reforma de la Iglesia, en la que la propia Beata desempeñaría función importante, y de otros temas que constituían la preocupación general del momento, y por tanto no pueden tomarse por característica de los alumbrados, como no lo eran del grupo de Piedrahíta.

En cuanto a la profecía acerca de la próxima reforma de la Iglesia, elemento genuinamente savonaroliano (20), aparece en sor María desde 1508, cuando aún no se habían manifestado los alumbrados. De existir, pues, influencia, más bien debiera ser inversa, de la dominica sobre ellos. Aunque lo más probable es que la especie llegase a España por varios

brando en sí misma los misterios de la Pasión de Cristo, y con los brazos extendidos y puestos en cruz como Cristo fué crucificado, y con el pie derecho puesto sobre el siniestro, algunas veces han probado algunos de le doblar los brazos y de le quitar y apartar un pie de otro y no han podido, como quier que hayan puesto alguna fuerza; y cuando así ella está crucificada, todo el cuerpo juntamente así mueven los que prueban lo susodicho como si estoviese enclavada en una cruz". "Que entre otras veces, en este presente año de mil e quinientos e nueve, el Jueves de la Cena, en la noche precedente al Viernes Santo, tovo la dicha soror María abierto el costado derecho debajo de todas las costillas, y de allí salió sangre, y aun agora en el mismo costado tiene la cicatriz de la llaga, como aun por los reverendísimos señores jueces fué mandado ver y reconocer la dicha cicatriz, y desto se fizo acto, como consta por el proceso". Igual incompatibilidad hallamos entre ella y la proposición 27 del edicto, que dice: "que para qué son las excomuniones, ayunos e abstinencias, que eran ataduras, que libre había de ser el alma".

(20) Cf. SAVONAROLA: *Tratatto delle revelazione della reformatione della Chiesa divinitus fatte*.

conductos, como irlea muy extendida por toda la Cristiandad, según advierte Bataillon (pág. 58). Y siendo así, sor María, espíritu singularmente sensible y abierto a toda clase de impresiones, no podía menos de hacerse eco de un tema tan en armonía con su afán de reforma, contagiando a los que andaban a su alrededor. Si es cierto, como parece, que mantuvo relaciones con algunos lulistas, se hace verosímil que tomase de ellos el asunto de esa profecía, así como la referente a la conversión del Islam. La visita que le hizo fray Melchor, ese "misterioso iluminado", como le llama Bataillon (pág. 66), es extraordinariamente significativa, por tratarse de un personaje que, si no militaba en las filas del lulismo, debió estar en contacto con él, lo mismo que Carlos Bovelles, otro visionario, cuyos presagios tanto intrigaban al alumbrado Juan de Cazalla (ib., pág. 69). Por lo demás, en los documentos del proceso de sor María, particularmente en la defensa presentada por su confesor fray Diego de Vitoria, se advierte la afición de esta religiosa a servirse, como algunos lulistas, de las analogías que hay entre las cosas materiales y las espirituales para levantar la consideración de las primeras a las segundas.

La coincidencia de los lulistas con todo misticismo visionario, y en especial con el de los alumbrados, debió adquirir mayores proporciones en años posteriores, al extenderse el iluminismo por el reino de Toledo. Fuera de otros testimonios, tenemos una carta que figura entre los papeles de Cisneros, escrita, según anota el secretario del cardenal al final de la misma, desde Ocaña en 1514 por el maestro Pedro de Orduña, alumno de la academia complutense, al padre Gil López de Béjar, O. F. M., alumbrado y secuaz de la desenvuelta visionaria Francisca Hernández (cf. Bataillon, págs. 185, 191, 228), y más tarde defensor de Erasmo en la junta de Valladolid (21).

El grupo de disidentes de Piedrahita, una vez desapareció el padre Antonio de la Peña (1512), depuso su rebeldía, comprometiéndose la Provincia a admitir sin represalias a sus miembros en el seno de la misma y permitirles seguir allí dedicados a la oración conforme a su deseo. Pero el general Cayetano, sin reconocer ese compromiso, dispersó a los principales cabecillas, y con eso el convento, aunque conservó por mucho tiempo su fama de austero, se unió de corazón a la Provincia. Y contra lo que pudiera creerse, ni en sus religiosos ni en la Beata,

(21) La carta de Orduña la hemos publicado en CIENCIA TOMISTA, año 30 (1939), p. 579.

que figura hasta 1524 al frente del monasterio de Aldeanueva, aparece solidaridad alguna con los alumbrados, que tanto auge adquirieron en esos años; lo cual prueba que, si hubo entre ellos coincidencias, fueron meramente circunstanciales, sin compartir en absoluto sus dogmas.

II.—LA ULTRARREFORMA DEL PADRE JUAN HURTADO DE MENDOZA: ESPIRITU Y OBRAS

Los enredos de la Beata y el consiguiente cisma de sus secuaces contribuyeron a desacreditar por algún tiempo todo conato de reforma. Pero el buen espíritu que los de Piedrahita pretendían monopolizar había echado hondas raíces en la Provincia y no tardaría en manifestarse. El paladín del nuevo ensayo fué el padre Juan Hurtado, hijo también del convento de Piedrahita, y admirador de sor María al principio, pero terrible adversario suyo luego, cuando vió los dislates del grupo que actuaba a su sombra. La robusta personalidad de este religioso adquiere relieve extraordinario en la restauración de la vida dominicana en España. Aunque no nos es dado delinearla en todos sus pormenores, pueden reconstruirse los rasgos principales gracias a la biografía que trazó de él su discípulo fray Juan de Robles, cuyos asertos corroboran luego otros cronistas, tales como fray Juan de la Cruz y fray Sebastián de Olmeda, que también alcanzaron a Hurtado, conviviendo con él por algún tiempo (1).

Los planes ultrarreformistas de Hurtado (2) son anteriores a los de sor María y datan aproximadamente de hacia 1504, cuando se en-

(1) Del libro de ROBLES, que pretende ser una historia de la Reforma introducida por Hurtado, se conserva tan sólo una copia incorrecta, sacada directamente del autógrafo, en el Archivo general de la Orden, libro LII, *La Chronica Ordinis Praedicatorum* de Sebastián DE OLMEDA, que profesó en 1505 en Avila, se conserva en varias copias, algunas corregidas y completadas por el autor. De ella acaba de hacer una edición el padre M. CANAL GOMEZ, Roma 1936. *La Crónica de la Orden de Predicadores*, por el padre Juan DE LA CRUZ, se publicó en Lisboa en 1567. El autor, como veremos, conoció a Hurtado, primero en Talavera y después en Atocha, donde era novicio cuando murió allí este venerable religioso.

(2) Calificamos de "ultrarreformistas" estos planes de Hurtado porque, no pareciéndole bastante la reforma primera implantada por la Congregación y difundida luego por la Provincia, en la cual el mismo Robles reconoce que había "domus multae in stricta instituti sui observantia", aspiraba a colocar la vida religiosa "en aquel punto que Santo Domingo la comenzó", según se dice en la nota siguiente y lo ejecutó él en Talavera y Atocha.

contraba en el convento de Avila (3). El episodio de la Beata le obligó a aplazar la ejecución del proyecto hasta 1519, en que, liquidado y casi olvidado aquel incidente, ocupando él el priorato de Salamanca, uno de los conventos más austeros de la Provincia, comenzó a reunir algunos religiosos que ansiaban restaurar el rigor primitivo de la Orden con la observancia estricta de las constituciones, viviendo en absoluta pobreza, como lo había implantado Savonarola en San Marcos, sin abandonar por eso ninguno de los ministerios propios de la profesión dominicana, especialmente la predicación y el estudio. Un representante auténtico del espíritu de Santo Domingo, alma luminosa y ardiente, cual era Hurtado, no podía prescindir de estos dos medios, tan eficaces para el bien de las almas. El, cuya última parte de su vida estuvo consagrada al apostolado, había sido antes durante muchos años profesor, y tenía el grado de maestro en sagrada teología. Su reforma está, pues, encuadrada en la *pietas litterata*.

El provincial, al enterarse de sus planes, temiendo que se repitiese el caso de Piedrahita, disolvió el grupo, destinando a Hurtado al convento de Toledo. Llegó el suceso a oídos del General García de Loaisa, preocuparlo precisamente entonces por las apremiantes insistencias pontificias de introducir cuanto antes la observancia en toda la Orden; e informado del caso, autorizó a Hurtado para fundar dos o tres conventos según los planes en proyecto. Así surgieron los monasterios de Talavera, patria de Loaisa; Atocha (Madrid), Ocaña y más tarde San Sebastián, Villaescusa de Haro, Mombeltrán y Aranda.

La vida en los primeros, descrita por el padre Robles y más tarde por el padre Juan de la Cruz, que residieron en ellos desde su fundación, es algo único en la historia de la reforma dominicana, y difícilmente se encontrarán, aun en los institutos más austeros, tantas privaciones y sufrimientos, tantos trabajos y persecuciones, soportados con la mayor alegría de espíritu y sin aflojar en el estudio, en la oración y

(3) Así se infiere de lo que, a raíz de la dispersión que tuvo lugar en 1519, escribía Hurtado a Loaisa: "Quince años y más ha que con todas mis fuerzas procuro que en esta Provincia haya observancia regular en aquel punto que Santo Domingo la comenzó", esto es, en pobreza absoluta. *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, Ed. del P. J. CUERVO, 2, 537.

Según el libro de depósito del convento de Avila que comienza en 1505, conservado en el archivo del mismo, Hurtado fué prior de dicho convento desde diciembre de 1509 a diciembre de 1511. Si antes ocupó aquel puesto, debió ser hacia 1504.

en el apostolado. La austeridad de Savonarola, con todo el conjunto de circunstancias que hicieron célebre al convento de San Marcos, quedó aquí superada, sin dar lugar al menor conflicto político ni religioso. Antes al contrario, el prestigio de Hurtado fué creciendo en el ánimo del Emperador, hasta ofrecerle por dos o tres veces el arzobispado de Granada y una el de Toledo, designándole además para ser su confesor, a todo lo cual se resistió el humilde religioso. Mayor aún fué el triunfo obtenido con el General de la Orden, García de Loaisa, pues en el próximo Capítulo provincial (1522), que se celebró en Salamanca con asistencia del propio Loaisa, fué elegido para suceder a Pizarro en el Provincialato uno de los más íntimos de Hurtado, el padre Diego de Pineda. El mismo convento de Salamanca, de donde por mandato del provincial había salido tres años antes nuestro reformador suspenso para Toledo, como en desagravio le eligió prior de nuevo (1522-1525). El primer convento de la Provincia (4), la Provincia misma, el General y hasta el Emperador estaban, pues, dispuestos a secundar sus planes. El no utilizó esa protección más que para difundir la Reforma, dejándola al morir (1525) profundamente arraigada en España. Además, con su celo apostólico, que arrebatava a las turbas, logró traer a la Orden un crecido contingente de escolares universitarios: Pedro de Soto, Cano, Mancio, Valverde, Ledesma, Andrés de Tudela, Tomás de Chaves, Juan Solano, Domingo de Santa Cruz, Vicente Barrón, etc., que formarán el mejor cimiento de la observancia, y que aleccionados por el genio mágico de Vitoria continuarán su obra de restauración de la teología.

Tenía Hurtado cualidades que le asemejaban grandemente a Savonarola, haciendo sobremanera eficaz su apostolado dentro y fuera del claustro. En primer lugar alentaba en él un celo extraordinario por el bien de las almas, no aparente y sin consistencia, sino sincero y robusto, como fundado en intensa vida interior y en un ardiente amor a Jesucristo. Ya desde el noviciado comenzó a manifestar en el tenor de su vida religiosa "quam strenuus miles futurus esset", escribe Robles. "Porque aparte de los ayunos, que [en Piedrahita] son casi continuos—prosigue el mismo cronista—, pasando muchos días con sólo verduras, hay

(4) "Conventus Salmantinus est mater et nutrix omnium fere fratrum et gloria Provinciae", General FENARIO, en *Bullarium Ord. Praed.*, 5, 570. "Regulari observantia, numerositate fratrum, litterarum exercitio, beneficentia ad pauperes prima, non tantum Provinciae, sed et Ordinis domus haec [Salmantina] censeatur". S. DE OLMEDA: *Chronica Ord. Praed.*, ed. M. CANAL, Roma, 1936, p. 202.

disciplinas frecuentes, duermen vestidos y en el suelo y la oración es prolongada, hasta llegar a veces en ella a perder el uso de los sentidos por el predominio de la impresión de las cosas espirituales. Me refirió él mismo, cuando trataba de instruirme en la práctica de la virtud, que al principio de su vida religiosa le sucedía estar durante seis horas continuas abstraído en la contemplación de los misterios de la encarnación y vida de Jesucristo". "Nec mirum—añade Robles—, erat enim vehementissimus in apprehensione rerum, praecipue divinarum, inter quas quae ad passionem Domini Jesu Christi pertinerent maxime illum rapiebant, dicebatque *frustra quem adniti divinorum contemplationem familiarem sibi facere, qui non prius exercuisset per tempus in contemplatione passionis*, laborum Domini nostri Jesu Christi, quam introitum vocabat ad reliqua suae divinitatis arcana; neminique *Patrem impertiturum dulcedinem contemplationis, qui non per porticum passionis Filii sui ingredi retur*". Y haciendo aplicación de esto al apostolado, continúa Robles: "Quam suam praeceptionem [la que acaba de indicar en el párrafo copiado anteriormente], suam inquam, non quin et aliorum prius fuerit, sed quia ejus animae tenacius haeserat, non sinebat quidem languentem esse aut frigidam, quam sunt contemplationes eorum qui sine laborum adjunctione putant posse cum voluerint in Rachelis amplexum recipi. Sed ardua quaeque et laboriosa ardentem aggrediebatur, dicebatque neminem magis oportere vitam laboriosam ducere quam praedicatores verbi Dei, quos pudor esset velle populos suadere quae prius non ipsi fecissent. Cumque sui ordinis statuta huc potissimum tenderint, ut professores illarum arctissime vivant, ut veros Christi sectatores decet, nec arrogare sibi videantur nomen et officium praedicatorum, si aliter vivant ipsi quam vivendum esse praecipiant aliis, mirum quam fuerit acerrimus eorum observator simul et defensor".

Conociendo así por experiencia los frutos de la consideración sobre la Santa Humanidad del Señor, se entregaba a ella de tal forma, que sea en casa o cuando iba de camino a sus predicaciones, se le veía absorto, a ejemplo de lo que se refiere de Santo Domingo, a quien se proponía imitar. En cierta ocasión, siendo prior de Salamanca, pasó las tres últimas noches de Semana Santa, íntegras, meditando en el coro; "la del jueves—decía él—porque en ella padeció el Señor; la del viernes porque estuvo en el sepulcro, y la del sábado porque era preciso velar para asistir a la gloria de la resurrección".

Una vida tan identificada en espíritu con la de Jesucristo tenía que

acabar también estrechamente unida en afecto con la del Señor. Y así sucedió. Después de predicar en Makrid ante la Corte sobre *la muerte*, con sorpresa de todos, pues esperaban la explicación del evangelio del día, que era el jueves antes del domingo de Ramos, cayó gravemente enfermo, y aunque los médicos daban seguridades de éxito, él desde el principio afirmó con decisión que pronto moriría. Era la Semana Santa de 1525, y en la madrugada del sábado, habiendo pedido que le dejaran solo, prorrumpió en dulce llanto, en medio del cual expiró. El propio Juan de Robles, superior a la sazón de aquel convento, que presenciaba la escena, asevera que siempre creyó que la muerte de este santo varón fué producida “ex vehementi contemplatione passionis Domini nostri Jesu Christi”. “Si sic est—prosigue—, felix per omnia transitus cui tam dulci fletu contigit diem claudere extremum”.

A esta sincera devoción a Jesucristo unía Hurtado una extraordinaria habilidad para poner de relieve la doctrina evangélica. Viniendo una vez de Roma, le rogaron en Orihuela que predicase de la Pasión. Mientras el sermón, algunos hombres adiestrados de antemano habían de representar los misterios del Calvario, según era costumbre en el pueblo. El se resistió a esta parodia. “Permítanos, padre—le dicen—, pues hemos representado muchas veces la Pasión de Cristo con devoción y verismo”. “Imposible—responde él—. La Pasión no se puede representar bien más que una vez, porque de la cruz se ha de bajar al sepulcro, como hizo Christo. Si la habéis representado varias veces, es claro que no lo habéis hecho bien”. A Erasmo no le caían en gracia estas costumbres populares, tan arraigadas entre nosotros. ¿Aprobaría el realismo y expresión con que Hurtado ponía de relieve el drama del Calvario? Creemos que no.

La elocuencia de nuestro religioso era arrebatadora, y cuando predicaba a los estudiantes salmantinos corrían éstos a solicitar el hábito en San Esteban. De sesenta a setenta fueron los que entraron aquí en la Orden durante su gobierno, y hubieran pasado de doscientos, escribe el cronista, si no limitase el número para no perjudicar a otros institutos.

El fruto de la predicación, decía él, suele ser proporcionado a la austeridad y ejemplo de vida del predicador. Por eso creía necesario establecer algunas casas en que, sin lesionar la unidad de la Orden, se restaurase el rigor primitivo de las constituciones, renunciando a la posesión de rentas; “ex quo sequeretur sincera paupertas, magna abstinencia, humilitas aliaque virtutes individuae comites paupertis evangelicae. Idque, ajebat, in honorem cedere reliquorum, tam longe esset ut dedecus

putaretur. Subjiciebat exemplum domus [O. F. M.] del Abrojo nuncupati, quae quidem honori est, non dedecori domui Vallisoletani. Nec tam felici certamine minui ordines, sed augescere; sicut e contrario dicebat quam minimum honoris esse quibusdam ordinibus concordiae laxitate viventibus. Inter sanctos viros et religiosos sanctas contentiones debere, nedum admitti, sed laudari”.

Conforme a esa norma se implantaban las observancias en la vida religiosa. Robles pondera el esmero en la guarda del silencio que presencié en Talavera, donde pasaban meses enteros sin la menor infracción. Añádase a esto—prosigue—“cibi potusque abstinentia summa; verbera spontanea, praeter ea quae de more infligi a praelatis solent, velit nolit qui recipit, creberrima. Quo fiebat ut, domita attenuataque spiritui caro, cogeretur deferre. Unde et oratio non frigida, sed condita lacrimis aut suspiriis, neque illic quidem jactantia in venatione aurium circumprecantium, sed quae intra praecordiorum repagula comprimi nequivissent. Orationem autem seu precationem, non tam tantum voco quam de more certis quibusdam temporibus silenter solemnem habemus, aut eam quam privati offerimus, sed etiam illam quam psalmodia et cantu tenemus in choro, quam nulla melior, ex hoc quod ex obedientia fiat; unde et pretiosior, modo spiritus adsit, sicut et corpus.”

No era inferior el nivel de la observancia que implantó en Atocha el mismo Robles, cumpliendo órdenes de Hurtado. Oigamos su propio relato: “Coemptum itaque jam erigi et Coenobium aliud post Talabricense in nobili oppido Madrid, ut dicere coeperamus, sub eadem paupertate quam etiam vivit et gaudet annis jam duo et viginti, cum numero fratrum competentem, cum studio litterarum et ceteris Ordinis exercitiis, absque ulla importunae mendicitatis improbitate nec discursu. Intra coenobii septa fratres quieto manent, frequentes in choro, praedicationis officio, studio litterarum, exeuntes tantum quando proximorum profectui expedire videtur, visitationes saecularium quorumque devitantes, rati opus esse viris religiosis, praecipue praedicatoribus verbi Dei, magis ut aestimentur quam ut amentur. Amore enim privata commoda quandoque, aestimatione vero publica et communia semper consequuntur; inter quae duo quantum intersit, non est difficile judicare quaerentibus non quae sua, sed quae Jesu Christi”.

El cronista pasa por alto las contradicciones que tuvo que sufrir este dominico integral, “aemulator paternarum traditionum”. Como había sucedido ya antes de poner por obra su pensamiento, escarnecían de él, ta-

chándole de inventor de novedades, “qui hominum suis obtinentiis jugulum esse velit, qui in parvis rebus sistat, in quibus non sit perfectio, puta esca, potu, silentio, pedestri itinere et similibus”. Pero él, durante los quince años que precedieron a esta reforma, se había prevenido sobradamente contra toda clase de adversidades.

Como hombre solícito de que el culto fuera un servicio digno, procuraba atenderlo con gran cuidado. Ponía también especial esmero en el decoro de los templos, barriéndolos y arreglándolos él mismo cuando en sus correrías apostólicas los encontraba desaseados. Era igualmente defensor enérgico de las inmunidades eclesiásticas, habiendo tenido por ello encuentros con algunos potentados, a quienes de grado o por fuerza trajo a mejor acuerdo. Con el mismo celo con que trabajaba por moralizar la sociedad, entendía en la pureza de la fe, encomiando al tribunal de la Inquisición, para conjurar así la influencia judaica que solapadamente pervertía al pueblo cristiano. En un viaje que hizo a Portugal para implantar allí la reforma dentro de la Orden (1513), persuadió al monarca de la conveniencia de instituir en aquel reino este tribunal, lo que se hubiera hecho luego si algunos prelados de raza de conversos no lo estorbasen.

Era amante de la paz y enemigo de toda contienda. “Fugite favorem mundi; fugite lites et contentiones, et servate constitutiones”, fué uno de sus últimos consejos a los religiosos. Como apóstol de paz arengó en más de una ocasión a los bandos de Talavera y de Plasencia cuando estaban a punto de ir a las manos. En la guerra de las Comunidades, si bien alentó a los imperiales a mantener los derechos del Soberano, siempre que fué posible procuró evitar el derramamiento de sangre actuando de mediador, como sucedió en Toledo con los defensores del Alcázar. Es, pues, pura fantasía el papel impropio de un religioso que le hace jugar en aquella contienda su último historiador Danvila.

Con todo no retrocedía ante los horrores de la guerra, si era preciso y lo exigían la religión y la justicia. De ahí su intrepidez y españolismo recio al sobrevenir la invasión de Navarra por los franceses, cuando aún no se habían terminado de liquidar en Castilla las turbulencias de los comuneros. Ausente el Emperador, el Consejo deliberaba sobre lo que procedía hacer en momentos de tanto aprieto. Ya comenzaba a insinuarse una proposición de avenencia con el invasor, cuando entró él en la junta. “Vos, qui numero estis pares”—les dice—, *causa superiores, non video quid nisi animus deesse possit*”. “Persuadió a luchar y en

breve el enemigo se declaró en fuga”, añade Robles; el cual con ese motivo registra este detalle curioso y de perenne actualidad que vamos a referir con sus propias palabras: “*Pacis cultor fuit. Multa composuit suo interventu: Sed in Gallum semper fuit ejus sententia, esse ceu in Turcam movenda arma. Dicebat siquidem Gallum a multis annis nonnisi in christianos infestis signis bella movere, esse impedimento ne nos a paganis nostra recuperemus, quin et illis velut auxilio quo non solum nostra detineant sed et adhuc invadere praesumant quae possidemus. In medio christianorum positum velut grandulam esse in medio corpore, quae virus immittat in membrum si quod viderit utcumque debilem. Unde saepe etiam in publica concione dixit: ego plerumque rogavi Dominum, ut antequam moriar videam humiliatam superbiam domus Franciae. Utor suismet verbis. Quod et vidit. Nam cum de mense februario ad Papiam pugnatum est anno Domini millesimo quingentesimo vigesimo quinto, nostrique essent numero vixle impares, adeo ut Gallorum exercitu, qui magnus erat, putarentur circumclusi, tam fecili Marte pugnatum est, ut Gallus exercitus deletus sit, caesis captisque primoribus; rex Franciscus, procerrimae staturae, captus adductusque ad Carolum in Hispania, quintum hujus nominis imperatorem. Vir autem hic almus sequenti mense aprili migravit ad Dominum. Dicta autem sunt haec, non quia arma multum pertineant ad pietatem per se considerata, sed ut ostenderem quamente vir, alioqui humilissimus et pacificus, rebus bellicis quandoque interfuerit”.*

Los discípulos de Hurtado mantuvieron con el mayor cariño lo que habían aprendido de su venerado maestro: el rigor en la pobreza, la asiduidad en la oración, el estudio y el celo en la predicación. Aparte de las excursiones misionales que emprendían por algunas comarcas faltas de doctrina, todos los domingos y fiestas iban varios religiosos por los pueblos vecinos anunciando la divina palabra, como lo habían visto hacer a Hurtado. Hasta fray Gaspar, un leguito portugués que le acompañaba ordinariamente, salió tan aprovechado discípulo, que durante su estancia en San Sebastián en los primeros años de aquella fundación reunía su público, compuesto de niños y niñas, en número a veces de más de seiscientos (*plus quam sexcentos*, dice Robles), para enseñarles la oración dominical, los mandamientos y los artículos de la fe. Y era cosa pintoresca ver a este celoso catequista rodeado de niños, la mayor parte ignorantes del castellano, repitiendo las oraciones que el maestro les enseñaba en portugués, como él las había aprendido.

Este movimiento pujante que, habiendo arraigado en San Esteban de Salamanca y en los conventos de nueva fundación, se extendió luego por toda la Provincia, tenía, como se ve, grandes afinidades con el de Savonarola, y sin ser una copia servil del mismo, estaba sin duda informado en gran parte por su espíritu. La ausencia de toda alusión al dominico florentino en la carrera de Hurtado no debe extrañarnos, después de los abusos en que, amparados bajo ese nombre, cayeron los admiradores de sor María de Santo Domingo. Además hay que tener en cuenta que Savonarola influyó sobre los primeros reformadores españoles, más que por su escritos, por el estímulo de su ejemplo, lo cual no se presta bien a un intento de comprobación documental.

Por lo que se refiere al iluminismo, las semejanzas que pudieran encontrarse entre él y la reforma de Hurtado son más aparentes que reales. En el fondo, la virla austera, de disciplina, estudio, oración y apostolado que constituye el alma de este movimiento dominicano es la antítesis del que por entonces comenzó a cundir en el reino de Toledo. El ejercicio de la consideración de la Pasión del Señor, requisito indispensable, según Hurtado, para llegar a las alturas de la contemplación, hace no sólo incompatibles, sino positivamente contrarias estas dos tendencias.

En cuanto a Erasmo, sería anacrónico hablar de relaciones entre su programa y el de Hurtado. Existen, es verdad, coincidencias, como no podía menos de ser, tratando ambos temas de reforma; pero dentro de una renovación espiritual, de un ideal de piedad ilustrado por una cultura superior, la obra de Hurtado representa el polo opuesto de la de Erasmo, y más si se tiene en cuenta su carácter eminentemente práctico, frente al teoricismo del filósofo flamenco. Entre los discípulos del austero dominico pudo tal vez ganar aquél algunos prosélitos; pero no sería en virtud de los principios que aprendieron del maestro. En el mismo Robles, humanista de talla, que escribía entre 1543 y 1547, en pleno fervor erasmiano, aparecen a veces expresiones como *philosophia Christi*, *militia Christi*, *sordida mendicitas*, que recuerdan fórmulas del de Rotterdam, aunque su erasmismo no pasa de ahí. En cambio, en diversas ocasiones traza el elogio de las prácticas monásticas, ridiculizadas por Erasmo. La espiritualidad de Hurtado era, pues, refractaria por esencia al iluminismo y al erasmismo.

El giro que con el tiempo fué tomando la obra del reformador salmantino confirma cuanto hemos dicho acerca de sus afinidades con la de Savonarola. Este, según vimos ya, había penetrado desde primera hora

en el grupo de Piedrahita. Pues bien; reducidos a la obediencia los disidentes que acompañaban a la Beata, se realizó la fusión con los de la Provincia sin la menor estridencia, quedando todos compenetrados del mismo espíritu. El padre Diego de San Pedro, prior de Piedrahita cuando aquella comunidad se mostró más identificada con sor María, ocupa lugar preferente en la reforma de Hurtado. Al fallecer éste en 1525, el convento de Salamanca le eligió por *unanimidad* para sucederle en el priorato, siendo 42 los vocales. Luego, en 1531, es elegido provincial, pasando después al cargo de confesor del Emperador. Algo parecido sucede con otros que habían tomado parte activa en la reforma patrocinada por dicha religiosa, por ejemplo con el padre Gregorio Pardo, al que el General Loaisa envió en 1523 a Portugal para trabajar por la reforma de aquella Provincia. Más aún: entre el provincialato de Pineda (1522-1526), el primero de los colaboradores y discípulos de Hurtado, y el de Diego de San Pedro, está el de Bartolomé de Saavedra (1526-1531). Este no sólo aprobó la obra de Hurtado, sino que fué uno de los que más celo pusieron en su consolidación, persiguiendo con rigor a cuantos se atrevieron a impugnarla, como atestigua Robles. Ahora bien, en favor del savonarolismo de Saavedra tenemos la dedicatoria de la edición de algunos opúsculos del *Frate*, preparada por Juan Tomás de Milán y sacada a luz por Eguía en Alcalá en 1530 (5).

Entre los colaboradores de Hurtado que más eficazmente contribuyeron a difundir su inflamada espiritualidad por la Provincia, hay un modesto religioso de quien la historia apenas ha conservado más que el nombre y las fechas extremas de su estancia en el claustro, junto con el oficio a que le destinó la obediencia. Pero ello basta para que se le considere como auxiliar poderosísimo de la obra emprendida por el reformador. Se trata del padre Domingo de San Pedro, que profesó en Salamanca en manos de Hurtado a 2 de julio de 1518, y tuvo después durante un cuarto de siglo (de 1524 a 1550, por lo menos) el cargo de maestro de novicios (6). La intervención de Hurtado, como prior que era, en esta designación, y la persistencia durante tantos años en un cargo su-

(5) Cf. BATAILLON: *Sur la diffusion des oeuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1550)* en "Mélanges de philologie, d'hist. et de litter. offerts a Joseph Vianey". Paris, 1934, p. 96. El mismo Eguía, entusiasta partidario de Erasmo, había publicado el año anterior en Logroño el *Confessionale* y el *Recol-lectorium* de SAVONAROLA, dando así una prueba más de la facilidad con que en algunos medios se armonizaban las ideas fundamentales de estos dos reformadores.

(6) Cf. *Historiadores*, 1, 90-91, y 3, 658-660.

mamente delicado, indican bien las prendas del sujeto. A él, sin duda, forjador en el silencio del claustro de aquellas almas robustas que emprendieron la evangelización del Nuevo Mundo, debe la Humanidad bastante más que a tantos héroes discutibles, cuyos nombres se pronuncian con admiración (7). Las actas del Capítulo provincial celebrado en 1551 en Salamanca le dedican en la necrología de religiosos este laconico recuerdo: *Salmanticae [obiit] frater Dominicus de Sancto Petro, magister novitiorum*.

Aparte del convento de Salamanca, que después de los de nueva fundación fué el que con más ahinco secundó en la Provincia los planes de Hurtado, hubo en ella otro centro de singular relieve en que la acción del reformador se dejó sentir con eficacia. Fué éste el Colegio de San Gregorio de Valladolid. La vida de trabajo y de estudio que en él se hacía y la misma selección del personal contribuyeron, sin duda, a acentuar allí el esfuerzo para alcanzar el ideal dominicano. La simple exposición del papel preponderante que tuvieron tres de sus miembros en la implantación de la Reforma, es el más elocuente testimonio del entusiasmo con que se sumaron a esta empresa.

Uno de ellos fué el padre Diego de Pineda, hijo del convento de Avila, religioso modelo, prevenido por Dios *in benedictionibus dulcedinis*, según expresión de Robles. Contaba en 1519, cuando se unió al proyecto de Hurtado, 38 años, y desempeñaba a la sazón una cátedra en San Gregorio. Enviado luego a Roma para negociar con Loaisa la fundación de conventos de estricta observancia, ocupó a su regreso el priorato de Talavera hasta 1522, en que fué elegido provincial. Durante el provincialato, que duró hasta 1526, la iniciativa de la ultrarreforma quedó plenamente consolidada y comenzó a extender su influencia benéfica sobre toda la Provincia. Su muerte tuvo lugar en 1527, estando en el convento de Atocha.

Otro elemento con que el Colegio de San Gregorio ayudó a esta empresa fué el padre Tomás de Guzmán, de ilustre prosapia (*nobilis genere, nutritus croceis dum esset in saeculo*, dice Robles), y más ilustre aún

(7) "En los Capítulos públicos donde se trataba de alguna cosa tocante a reformatión de costumbres, se referían y alegaban sus pareceres y sentencias [de fray Domingo], como si fueran de los principales santos que en los primeros años de la Orden florecieron... Del grande fervor y espíritu deste padre nacieron los ánimos determinados de sus religiosos para emprender las jornadas y navegación del Nuevo Mundo". P. ALONSO FERNÁNDEZ: *Historia del convento de San Esteban en Historiadores*, I, 91.

por su vida ejemplar. Había profesado en San Pablo de Valladolid, de donde pasó en 1516 al Colegio de San Gregorio (8). Su fama de predicador ferviente hizo que se contase con él para las misiones que en 1525 proyectaba en sus estados de Medina de Ríoseco el almirante don Fadrique Enríquez (cf. Bataillon, págs. 197-198). Poco después, cuando aún no había cumplido los treinta años, si bien adelantado en ciencias y virtud (*plenus litteris et charismatum donis*), partió para Talavera, atraído por la obra de Hurtado. De allí le envió la obediencia a la fundación de Ocaña, emprendida en plan de absoluta pobreza, a instancia del marqués de Villena. Y sucedió que, habiendo fallecido éste meses más tarde, fué tan extrema la necesidad de nuestros religiosos, que faltos de vivienda y de recursos para adquirirla, a fin de no ser gravosos a nadie, y para desarmar con el ejemplo a los que se habían opuesto a su entrada en el lugar, se alojaron por algún tiempo en unas cuevas situadas en las afueras del pueblo. El venerable padre Antonio de la Cruz, a la sazón provincial de San Francisco y más tarde obispo de Canarias, habló por ellos, desvaneciendo prejuicios. “Publica concione habita ad populum—escribe Robles—tale testimonium praebeuit vitae et moribus novorum fratrum, ut dixerit sibi non esse dubium resistere Spiritui Sancto quisquis fratribus illis restitisset, quos ipse eorum vitam, mores et vivendi normam apprime novisset Talabricae primum dum ibi esset guardianus, deinde aliis et aliis argumentis. Qua concione compescuit omnia quae in adversum moliri coeperat satanas. zizaniorum sator”.

El padre Guzmán, como alma de esta fundación, fué nombrado primer prior, cargo que desempeñó de 1529 a 1532 (9). Arriaga hace mención de otras prelacías y cargos que tuvo en la Provincia. Luego pasó a la de Aragón. En 1538 era prior de Calatayud, en cuyo año se publicó en el Capítulo provincial de Zaragoza la delegación que hacía en él García de Loaisa, cardenal de Sigüenza, de la comisión recibida de Paulo III para reformar aquella Provincia. Elegido al año siguiente por unanimidad provincial de la misma, comenzó a visitarla, ganándose las voluntades de todos por la bondad de su carácter y el celo de su apostolado. Robles, que convivió con él durante algún tiempo, escribe, refiriéndose a su gobierno: “Longum nimis esset quam dexterrime omnia

(8) Cf. G. DE ARRIAGA: *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, ed. del P. M. HOYOS, t. I, Valladolid 1928, p. 209.

(9) Cf. V. CARRO, O. P.: *El maestro fray Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, t. I, Salamanca, 1931, p. 18.

gesserit prosequi, quam suaviter gravis, quam benigne rigorosus, quam comiter admirandus lac praeiuit parvulis, panem solidum sibi servans suisque similibus. Gaudebat cum gaudentibus, flebat cum flentibus, omnia omnibus denique factus est, ut Christum lucrifaceret. Ad captum se dimittebat infirmorum, doctus quantis lenociniis alliciendi sunt animi, quam variis argumentis reducen- di
, qui a recto tramite longa consuetudine deviarunt, quibus illecebris inescata nostra illa utcumque mansuescere discunt". Y hablando luego de sus trabajos en el provincialato, reproduce un trozo de carta que recibió del mismo, fechada en Huesca a 3 de junio de 1540, y dice así: "Occupatio mea magna est, siquidem grex iste in multa divisus est praedia, nec sufficit annus integer ut semel saltem circumvisatur. Sane mercenarios mittere non aufert a me timorem, abuturos cos si viderint lupum venientem. Idcirco sum in itineribus saepe, in hoc solatus quod Paulus Apostolus laborem hunc ostentat inter alios, et quod sancti post quorum vestigia incedere debemus, multi vagi fuerunt, Franciscus, Dominicus et ceteri filii excusorum euntes ibant et flebant. Haec et his similia recolo coactus solatia emendicare. Alicui quis vel ferreus ferre posset hiemis et aestus rigores, et intra fessum corpus irrequietam animam, huc atque illuc mille curis distractam, attrahi deprimique a terrena hac inhabitatiuncula, adeo ut jam velox sit depositio tabernaculi hujus? Sed si terrena hujus habitationis domus dissolvatur, solatium mihi est spes illius non manufactae sanguine agni immaculati adipiscendae".

Cuando todos esperaban que estos esfuerzos acabasen de afianzar la vida religiosa en aquella Provincia, le sorprendió la muerte a 15 de agosto del mismo año de 1540 (10).

Todavía envió el Colegio de San Gregorio a Talavera una tercera figura destinada a imprimir eficaz impulso a la obra de Hurtado. Era éste fray Jerónimo de Pakilla. Por tratarse de hombre ya formado, luego, por enero de 1531, se le puso al frente de los que habían de emprender la fundación de San Sebastián, donde ocupa en la lista de sus priores el primer lugar. En 1535 lo era de Burgos, y apenas terminado el trienio, se le encomendó la reforma de la Provincia de Portugal, que hasta entonces no se había podido lograr, pasando en enero de 1538 a

(10) El Rvdmo. P. VIGIL, O. P., en su libro *La Orden de Predicadores*, al hablar de los escritores cita la siguiente obra, cuyo hallazgo sería de una importancia extraordinaria: "Querimonia religionis dominicae (sic) patris Thomae Guzman. Barcelona; 1540. La poseían los dominicos de Valencia" (p. 301).

aquel reino con el cargo de Vicario general. Instituído luego Provincial, trabajó por llevar adelante la observancia; pero al fin del cuatrienio, abrumado por las dificultades y resistencia que encontraba en algunos religiosos, falleció en Lisboa.

Estos tres ejemplares, de espíritu sinceramente dominicano, son una muestra auténtica del ambiente que reinaba en San Gregorio cuando entraron allí de colegiales fray Bartolomé de Carranza (19 de agosto de 1525) y fray Luis de Granada (11 de junio de 1529). Ciertamente en ellos influyeron luego elementos extraños al pensamiento de Hurtado, si bien fundidos con el que inspiraba su programa. Eso no obstante, el alma de Savonarola, que late en el fondo de este movimiento, reaparecerá más tarde, transformada quizá al contacto del iluminismo erasmiano, pero sin que ni los años ni el aire de novedad y prestigio que acompañan a otras corrientes logren neutralizar el impulso vigoroso dado a la vida del claustro por aquel varón eximio, Juan Hurtado de Mendoza, cuyo nombre tantos labios debieron pronunciar con veneración y amor de hijos. Más de treinta años hacía que él había volado al cielo, cuando el jesuita Pedro de Tablares, junto a la hoguera en que espiraba el doctor Cazalla, erasmista injerto en luterano, arengaba junto con otros al reo fray Domingo de Rojas, diciendo: "Padre fray Domingo, por servicio de Dios que oyais lo que os dicen estos religiosos y el padre fray Pedro de Sotomayor, y que murais en la fe que murieron fray Juan Hurtado y fray Tomás de Santa María, y vuestro glorioso doctor Santo Tomás" (11). La intención de contraponer a los *errores iluministas* de aquellos ajusticiados por el Santo Oficio el programa de *reformismo auténtico* de Hurtado y de su fiel compañero fray Tomás de Santa María, es evidente. Para los incautos como Carranza, que sin la necesaria reflexión trataron de mejorar la obra del ilustre hijo de Piedrahita, la advertencia llegaba tarde. Otros espíritus como fray Luis de Granada, más ponderados y discretos, tomaron buena nota de ello, y en adelante cuidarán de contrarrestar la dosis de elementos derivados de autores afectos al iluminismo, con otros de origen mejor avenido con la piedad tradicional.

FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(11) Madrid. Academia de la Historia. *Proceso de Carranza*, t. 14, fol. 225 v.

El Canon escriturístico en San Isidoro de Sevilla

Avance de tesis (1)

EL PROBLEMA DEL CANON EN SAN ISIDORO

1. El problema del Canon isidoriano no ha sido, en verdad, descubierto por mí. Ni siquiera he sido el primero en plantear el estudio del mismo. Los tratadistas del Canon Escriturístico conceden todos a San Isidoro un puesto no secundario (2). Y los autores que estudian en general la doctrina del Metropolitano hispalense, atribuyen capital importancia a la relacionada con el Canon de las Santas Escrituras (3).

No conozco, sin embargo, trabajo alguno monográfico que estudie en San Isidoro la cuestión del Canon Escriturístico en toda su amplitud; y que, colocándola dentro de la producción literaria isidoriana, la haga aparecer con el relieve que merece (4).

2. Este estudio monográfico, en la parte que más interés podría ofrecer, o sea en cuanto se refiere principalmente al Canon del Antiguo Testamento, ha sido el objeto de mi tesis en el doctorado de Teología y lo es del presente avance o compendio de la misma.

LA CUESTION DEL CANON ESCRITURISTICO ANTES DE SAN ISIDORO

3. Enfoquemos ante todo la doctrina isidoriana del Canon Escriturístico a la luz de la doctrina de la Iglesia (5). Esta se halla fielmente representada en los primeros siglos por el Canon de los Concilios Africanos (6) y San Agustín (7), el de Inocencio I (8) y el llamado *Decreto Gelasiano* (9), principales documentos concernientes a nuestra materia, anteriores a San Isidoro.

A pesar de la claridad y precisión que se reflejan en estos documentos, no faltaron en la antigüedad, continuando después por mucho tiempo, fluctuaciones de no pocos autores: llegándose a eliminar del Canon, o al menos a atribuir inferior autoridad, a los libros que por esas mis-

mas dudas y fluctuaciones se llamaron luego libros deuterocanónicos (10). Esta corriente de oposición fué determinada e impulsada, sobre todo, por la actitud de San Jerónimo.

Ejemplo són de esas fluctuaciones Primasio y Casiodoro (siglo VI) (11); y, lo que pudiera parecer más extraño, el mismo San Gregorio Magno: suyas son aquellas palabras (12): "De qua re non inordinate agemus, si ex libris, licet non canonicis, sed tamen ad aedificationem Ecclesiae editis, testimonium proferamus", dichas con ocasión de una cita del libro 1.º de los Macabeos.

4. El influjo jeronimiano no puede ser más claro en la frase misma usada por el gran Pontífice (13).

Influjo análogo se podía temer en San Isidoro, ante el estallo, algo vacilante aún, del Canon Escriturístico hasta en mentes privilegiadas, y estando familiarizado como ninguno el Doctor hispalense con las doctrinas bíblicas de San Jerónimo; o a lo menos, conocidas sus propensiones de marcado eclecticismo, se podría temer un semiescepticismo en su doctrina sobre el Canon.

Pero, sin fluctuaciones ni dudas, y dándose perfecta cuenta de la doble corriente antagónica existente; siguiendo, por lo general, a San Jerónimo en materias escriturísticas (14), se aparta en absoluto de él en la cuestión del Canon y propone en cuantas ocasiones se le presentan el propugnado por San Agustín, representante el más destacado de la que podríamos llamar posición conservadora, trasmisora fiel de la tradición eclesiástica, referente al Canon Escriturístico.

5. Por otra parte, San Isidoro es excelente escritorista, profundo conocedor de los Sagrados Libros, a cuyo estudio dedicó, sin duda alguna, los mayores esfuerzos de su inteligencia, como lo demuestra cuantitativa y cualitativamente su labor literaria—especialmente bíblica (15)—, que abarcó, por lo demás, los campos todos del saber humano.

Esta su amplia y profunda formación escriturística, su mismo eclecticismo y el gran deseo de inquirirlo todo, avalorados por el celo de presentar en toda su pureza las enseñanzas del pasado, de constituirse en eco fiel de la tradición eclesiástica en especial, hacen de San Isidoro, al transmitirnos el Canon de la Iglesia, el Doctor excepcionalmente capacitado para infundir toda firmeza y seguridad en la doctrina por él propuesta; mereciendo ésta, por consiguiente, la más selecta consideración y diligente estudio. Tal es el estado de la cuestión en lo que importa a la finalidad de este trabajo, y el marco en que se nos presenta el Canon Escriturístico de San Isidoro.

EL CANON ESCRITURISTICO SEGUN SAN ISIDORO

TESTIMONIOS DEL CANON

6. Agrupando todos los testimonios isidorianos del Canon Escriturístico, podemos reducirlos a tres clases o categorías: 1) TESTIMONIOS PRIMARIOS O PRINCIPALES; 2) TESTIMONIOS SECUNDARIOS; y 3) CITAS DE LOS LIBROS SAGRADOS.

7. I.—Testimonios principales.—Así podemos designar a los seis lugares siguientes, que, distribuidos en tres pares, en cierto modo simétricos, y constituyendo cada uno de ellos un todo independiente de los otros, y con sus partes relacionadas entre sí, nos ofrecen directa y formalmente el Canon de la Iglesia según San Isidoro; a saber:

- | | |
|--|--|
| a) <i>In libros Veteris et Novi Testamenti Prooemia</i> (16): | $\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ Prólogo.} \\ 2) \text{ Proemios de los Libros Sagrados.} \end{array} \right.$ |
| b) <i>De ecclesiasticis Officiis</i> .—Lib. I, <i>De origine Officiorum</i> (17):... | |
| c) <i>Etymologiarum Lib. XX</i> .—Lib. VI, <i>De libris et Officiis ecclesiasticis</i> (18) | $\left\{ \begin{array}{l} 5) \text{ De Veteri et Novo Testamento [cap. 1].} \\ 6) \text{ De scriptoribus et vocabulis Sanctorum Librorum [cap. 2].} \end{array} \right.$ |

8. II.—Testimonios secundarios.—En este grupo se pueden colocar todos aquellos testimonios que, sin tener por fin directo y principal exponer el catálogo de los Libros Sagrados, nos llevan, sin embargo, explícita y formalmente al conocimiento de cuáles son los libros que en la mente de San Isidoro le integran, aunque no exclusiva, sino sólo positivamente. Considero como tales, los seis testimonios siguientes:

- 1) *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* (19).
- 2) *De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferruntur* (20).
- 3) *De hominibus, qui quodam praesagio nomen acceperunt. De Patriarchis. De Prophetis*. [Etymol. lib. VII, cap. 7 y 8, respectivamente] (21).
- 4) *Chronicon* (22).
- 5) *De discretionem temporum*. [Etymol. lib. V, cap. 39] (23).

6. *Secretorum expositiones sacramentorum, seu quaestiones in Vetus Testamentum* (24).

9. III.—Citas de los Libros Sagrados.—Estas, al ser formalmente aducidas por San Isidoro como pertenecientes a la Sagrada Escritura, prueban qué libros, según el Santo, han de ser tenidos como Sagrados o del Canon; o sea que implícitamente nos ofrecen, en sentido, asimismo positivo, no exclusivo, el Canon Escriturístico isidoriano.

ANALISIS COMPARATIVO DE LOS TESTIMONIOS

Testimonios principales.

10. Respecto a los seis primeros pasajes, o *testimonios principales*, conviene notar que el orden seguido en la enumeración de los mismos, fuera de que tal vez sea el cronológico, parece que puede considerarse como exponente de la importancia respectiva de los tres pares de textos conforme a la razón de ser y al carácter que cada uno de ellos reviste, como más adelante se verá.

Además, es preciso advertir que entre los mismos testimonios principales podemos muy bien distinguir dos categorías: el *Prólogo* a los *Proemios*, el cap. 11 del libro *De origine Officiorum* y el cap. 1 del libro VI de las *Etimologías* pertenecen a la primera; y a la segunda, los *Proemios* y los caps. 12 del libro *De origine Officiorum* y el 2 del libro VI de las *Etimologías*.

11. Los tres primeros lugares, o sea el primer miembro de cada par, están destinados formalísima y exclusivamente a exponer el Canon, esto es, el catálogo o lista de los libros de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Son éstos, por consiguiente, los que más principalmente interesan en nuestro estudio. Los tres lugares posteriores, o sea el segundo miembro de los pares, tienen por objeto especial dar un compendio o resumen introductorio de cada uno de los Libros Sagrados, indicando también el autor humano del mismo—los *Proemios*—; o simplemente proponer en lo posible quiénes fueron los autores de los libros de la Escritura, los otros dos. Mas, aun en estos tres últimos pasajes—y ello hace destacar su importancia para nuestro intento, puesto que revela la que San Isidoro daba a la materia y el interés que tuvo por dejar bien claramente expresado el sentir de la Iglesia sobre el Canon Escriturístico—, se trata de los libros canónicos formal y explícitamente en cuanto tales; y no sólo esto, sino que se aprovechan también las ocasiones todas para inculcar más y más, contra el parecer de los hebreos, el carácter sagrado y canónico de los mismos deuterocanónicos, siendo es-

timada siempre como secundaria la cuestión de los autores de los libros. Así, pues, muy bien podemos tener estos seis lugares por explícitos testimonios del Canon Escriturístico, según San Isidoro. Y si bien no se puede afirmar con todo rigor que sean absolutamente independientes entre sí, esto mismo prueba, como acabo de indicar, la trascendencia que entrañaba para el Doctor Hispalense este asunto y el cuidado que puso en proponer repetidamente a los fieles lo que acerca de él enseñaba la Iglesia.

“IN LIBROS VETERIS ET NOVI TESTAMENTI PROOEMIA”

12. Examinarlo ahora cada uno de los tres pares en particular, para determinar sus notas características, el primero de ellos, o sea los *Proemios*, presentan el Canon en un ambiente relacionado lo más directamente posible con lo que pretendemos dar a conocer en el presente estudio, y así ofrecen estos dos testimonios un valor singular para nuestro objeto. Sea que San Isidoro escribiera los *Proemios* para colocarlos en los lugares respectivos de su edición de la *Biblia*; sea que los compusiera para poder sustituir a ésta—difícil de encontrar íntegra, sobre todo cuando los sacerdotes se hallaran ya en lugares más aislados y pobres—con unos sumarios y compendios, que sirvieran para recordar más fácilmente el contenido de cada uno de los Libros Sagrados; lo cierto es que en ellos está expuesto el Canon Escriturístico como en campo exclusivamente propio.

Deseando, en efecto, darnos un tratado eisagógico de toda la Escritura y algo así como el conjunto de los Libros Sagrados en brevísimos compendio, para mayor seguridad e inteligencia antepone a ello San Isidoro el Catálogo exacto—completo y exclusivo—de los libros que la Iglesia, depositaria autorizada y maestra incontestable, tiene e impone tradicionalmente desde los primeros tiempos como pertenecientes a la Escritura, como sagrados y canónicos.

13. He aquí el esquema comparativo de estos dos primeros testimonios:

Prólogo a los Proemios (25).—I) Antiguo Testamento. Considérase integrado por dos secciones generales:

a) PENTATEUCO; al que siguen todos los libros históricos, y en los cuales, a su vez, pueden distinguirse dos grupos más especiales:

1.º JOSUE, JUECES, RUT, los cuatro libros de los REYES y los dos de los PARALIPOMENOS; todos los cuales constituyen más bien una historia continua, en oposición al grupo siguiente.

2.º Vienen luego las historias más particulares, e independientes entre sí: el libro de JOB, TOBIAS, ESTER, JUDIT, ESDRAS y los MACABEOS:

b) La segunda sección está compuesta por los libros proféticos en general, y comprende: 1.º Los libros didácticos—excepto el de *Job*, colocado ya antes entre los libros históricos—, o sea, los SALMOS, los *tres* libros de SALOMON—PROVERBIOS, ECLESIASTES, CANTAR DE LOS CANTARES—, la SABIDURIA y el ECLESIASTICO.—2.º Los dieciséis profetas: los cuatro mayores por este orden: ISAÍAS, JEREMÍAS, EZEQUIEL y DANIEL; y después los doce menores, así dispuestos: OSEAS, JOEL, AMOS, ABDIAS, JONAS, MIQUEAS, NAHUM, HABACUC, SOFONÍAS, AGEO, ZACARÍAS y MALAQUIAS, considerados como constituyendo todos ellos un solo libro. Añádense a esto las *Lamentaciones de Jeremías*, que algunos enumeran separadas del libro del profeta, formando así 45 libros en el Antiguo Testamento.

14. II) Nuevo Testamento.—Está dividido en dos órdenes: a) [El orden evangélico], los *cuatro Evangelios*. b) [El orden apostólico] 1.º Las catorce epístolas de San Pablo: a los ROMANOS, dos a los CORINTIOS, a los GALATAS, EFESIOS, FILIPENSES, dos a los TESALONICENSES, a los COLOSENSES, dos a TIMOTEO, a TITO, FILEMON y a los HEBREOS. 2.º Siguen luego las *tres* epístolas de San Juan, las *dos* de San Pedro, la de San Judas y la de Santiago. 3.º Los HECHOS DE LOS APOSTÓLES y el APOCALIPSIS de San Juan; o sea un total de setenta y dos libros en toda la Escritura.

15. Proemios (26). a) Antiguo Testamento. Encuéntranse: 1.º PENTATEUCO. 2.º La historia continuada del Antiguo Testamento, o sea su historia general del mismo modo que en el PROLOGO; [v. a), 1.º]. 3.º Los libros *didácticos*: JOB, y los restantes por el mismo orden también que en el *Prólogo* de los *Proemios*; [v. b), 1.º] 4.º Los *cuatro profetas mayores* y los *doce menores*, con igual disposición enteramente que en el *Prólogo*. 5.º ESDRAS [1.º y 2.º], los libros de los MACABEOS. Faltan los proemios a los libros de TOBIAS, ESTER y JUDIT.

b) Nuevo Testamento (27). a) Los *cuatro Evangelios*. b) [El orden apostólico]: 1.º Las *catorce* epístolas de San Pablo (diez dirigidas a comunidades y las cuatro restantes a individuos en particular). 2.º Las *dos* epístolas de San Pedro; la de Santiago; las *tres* de San Juan y la de San Judas. 3.º Los *Hechos de los Apóstoles* y el Apocalipsis de San Juan.

“DE ECCLESIASTICIS OFFICIIS”.—LIB. I, “DE ORIGINE OFFICIORUM”

16. Los dos pasajes del libro I de los *Oficios Eclesiásticos* están encuadrados en el ambiente histórico-litúrgico que domina en toda la obra.

Propone San Isidoro el Catálogo de los Libros Sagrados, con ocasión de hablar del uso litúrgico que la Iglesia hace de los mismos. Y ciertamente con la notable particularidad de que, habiendo expresado ya nuestro Santo Doctor en la dedicatoria del tratado a su hermano Fulgencio la formalidad de tradición y contacto con la herencia de los mayores que sobre todo estos dos libros revisten, todavía al empezar la enumeración de los Sagrados Libros, queriendo, sin duda, hacer resaltar más aún la importancia de la materia y dejarla bien confirmada, apela San Isidoro de un modo especial a la tradición, que por medio de la Jerarquía nos lo propone como tales para nuestra instrucción y formación. "Hic sunt autem—dice (28)—libri Veteris Testamenti, quos ob amorem doctrinae et pietatis legendos recipiendosque Ecclesiarum principes tradiderunt... Novi autem Testamenti..." Pero pasa más adelante el Metropolitano de Sevilla, y, después de exponer el Catálogo de los libros de la Escritura en el cap. 11, para el más perfecto conocimiento del asunto se ~~pietiene~~ a hablar en el cap. 12 de los autores humanos de esos mismos libros. No es, pues, necesario encarecer el valor de estos testimonios, habida cuenta del carácter, por así decirlo, oficial y de tradición con que San Isidoro nos presenta en ellos el Canon de las Santas Escrituras.

17. La disposición de los Libros Sagrados en ambos pasajes es como sigue:

"De libris Testamentorum". [cap. 11] (29) A) Antiguo Testamento. a) Libros legales: PENTATEUCO.

b) Los dieciséis libros históricos por el orden siguiente: JOSUE, JUECES, RUT, los *cuatro* libros de los REYES, los *dos* de los PARALIPOMENOS, los *dos* de ESDRAS, TOBIAS, ESTER, JUDIT, y los *dos* de los MACABEOS. Así, pues, excepción hecha del libro de Job y fuera de la trasposición de los de Esdras, existe un paralelismo exacto entre estos grupos y la primera sección del *Prólogo* a los *Proemios*; [v. a) 1.º y 2.º].

c) Los *dieciséis profetas*: los cuatro profetas mayores (colecados igualmente que en los dos testimonios precedentes) y los doce menores (sin ulterior determinación).

d) Ocho libros poéticos, o sea todos los libros *didácticos*, por el mismo orden enteramente que en los *Proemios* y aun que en el *Prólogo* a éstos—exceptuando el libro de Job—y, además, las *Lamentaciones de Jeremías*, con lo que se constituye un total de 45 libros en el Antiguo Testamento.

B) Nuevo Testamento.—Los libros del Nuevo Testamento están dispuestos en este lugar del mismo modo que en la *Vulgata* latina, a ex-

cepción de los Hechos de los Apóstoles. Esto es: a) Los *cuatro Evangelios*. b) [El orden apóstólico:] 1.º Las *catorce* epístolas de *San Pablo* (sin especificar más). 2.º Las *siete* epístolas católicas: de *Santiago*, *San Pedro*, *San Juan* y *San Judas*. 3.º Los *Hechos de los Apóstoles* y el *Apocalipsis* de *San Juan*. O sea, setenta y dos libros entre el Antiguo y Nuevo Testamento.

18. "De scriptoribus Sacrorum Librorum" [cap. 12] (30) A) Antiguo Testamento a) Tradición hebrea (los libros protocanónicos, a los que los hebreos asignan los correspondientes autores, y que Esdras restituyó a su primitivo estado): PENTATEUCO, JOSUE, JUECES, RUT, libros 1.º y 2.º de SAMUEL, "MALACHIIM" [3.º y 4.º de los *Reyes*], JOB, SALTERRIO, PROVERBIOS, ECCLESIASTES, CANTAR DE LOS CANTARES, ISAIAS, JEREMIAS ["el libro y las lamentaciones"], EZEQUIEL, los *doce profetas menores*, DANIEL, PARALIPOMENOS, ESTER y ESDRAS [1.º y 2.º]; b) los restantes libros sagrados (31) (los *deuterocanónicos*): el libro de la SABI-DURIA, el ECLESIASTICO, JUDIT, TOBIAS y los libros de los MACABEOS.

B) En el Nuevo Testamento el orden seguido es exactamente igual al anteriormente examinado del libro de los *Proemios* (32).

"ETYMOLOGIARUM" LIB. VI, "DE LIBRIS ET OFFICIIS ECCLESIASTICIS"

19. En las *Etimologías*, San Isidoro, más bien que como Pastor, Doctor y Padre de la Iglesia, se nos muestra como maestro erudito que, habiendo hecho provisión de riquísimos tesoros en sus prolongados estudios, los ofrece ahora generosamente al lector. Y de ahí que en ellas presente el Canon proponiéndolo en el campo general de la Ciencia; en la historia de la literatura, como abriendo camino a la ciencia sagrada, lo más selecto de todos los conocimientos; y de ahí también la forma característica de la exposición isidoriana del Canon en esta obra, consignando en primer término los libros que los mismos judíos admiten como sagrados y canónicos, a los que añade, luego, para dar el Canon verdadero y completo, los restantes libros que la Iglesia sostiene asimismo como plenamente pertenecientes al Canon Escriturístico (33). Mas esto mismo encierra, por su parte, el interés de que así quede perfectamente destacada la discrepancia existente entre el Canon de los judíos y el de la Iglesia Católica; siendo, por lo demás, afirmado este último y contrapuesto a aquél ciertamente con verdadera seguridad y calor de interés. Además, completa también aquí San Isidoro la materia, del mismo modo que lo hemos visto hacer en el libro de los *Oficios Eclesiás-*

ticos, tratando en capítulo aparte de los autores y de los libros que componen el Canon de las Santas Escrituras.

20. Análisis esquemático comparativo de los dos testimonios principales de las *Etimologías*:

"*De Veteri et Novo Testamento*" [cap. 1] (34).—A) Antiguo Testamento. Está dividido en cuatro órdenes o secciones: tres de los cuales son los establecidos por los judíos y comprenden el Canon completo, incondicionalmente por ellos admitido, mientras que el cuarto es el "*ordo eorum librorum qui in canone hebraico non sunt*", con el que se completa el verdadero Canon Escriturístico, que la Iglesia auténticamente propone: a) "*Ordo Legis*": el PENTATEUCO. b) "*Ordo Prophetarum*": JOSUE, JUECES, SAMUEL [1.º y 2.º], "MALACHIM" [3.º y 4.º de los Reyes], ISAIAS, JEREMIAS, EZEQUIEL, "THEREAZAR" [los doce profetas menores, considerados como un solo libro]. c) "*Ordo Hagiographorum*": JOB, SALTERIO, PROVERBIOS, ECLESIASTES, CANTAR DE LOS CANTARES, DANIEL, PARALIPOMENOS, ESDRAS, ESTER, RUT y las "*Lamentaciones de Jeremías*", formando así los 24 volúmenes de la Sagrada Escritura, según los judíos. d) "*Quartus est apud nos ordo Veteris Testamenti eorum librorum qui in canone hebraico non sunt*". Esto es: la SABIDURIA, el ECLESIASTICO, TOBIAS, JUDIT y los dos libros de los MACABEOS.

B) Nuevo Testamento. Consta de dos órdenes: a) "*Ordo evangelicus*", los cuatro Evangelios. b) "*Ordo apostolicus*": 1.º Las catorce epístolas de San Pablo (indicadas en globo, sin enumeración distinta de cada una), las dos de San Pedro, las tres de San Juan, la de Santiago y la de San Judas. 2.º Los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis de San Juan.

21. "*De scriptoribus et vocabulis Sanctorum Librorum*" [capítulo 2] (35). Comparando el orden de distribución de los Libros Sagrados, seguida por San Isidoro en este lugar, con el de su análogo (capítulo 12 del libro 1.º de los *Oficios Eclesiásticos*), descubriremos perfecta igualdad entre ambos por lo que se refiere al Nuevo Testamento (36); y en cuanto al Antiguo Testamento, sólo se da una pequeña diferencia respecto a los libros de los Paralipómenos y Daniel—los cuales en el citado capítulo de los *Oficios Eclesiásticos* están colocados entre los doce profetas menores y el libro de Ester, mientras que en este pasaje de las *Etimologías* se encuentran normalmente, es decir, inmediatamente después de los libros 3.º y 4.º de los Reyes y el último de los cuatro profetas mayores, respectivamente—; aquí además se al-

tera el orden entre los libros de Esdras y Ester y se enumeran todos los doce profetas menores, en la misma disposición que la seguida en el *Prólogo* y libro de los *Proemios*..

Así, tenemos el Canon Escriturístico—directa y formalmente propuesto—en las escuelas, en la liturgia y en la historia de la literatura; como Catálogo de la Iglesia—único completo y verdadero—, considerado a través de cada uno de estos campos. A estos seis testimonios principales puede añadirse el de la cuestión 2.^a del tratado *de Veteri et Novo Testamento Quaestiones* (37), en que se da simplemente el número total de los Sagrados Libros, que bien puede considerarse como confirmación de las enseñanzas precedentes.

TESTIMONIOS SECUNDARIOS

22. Más arriba se ha explicado el carácter propio de estos testimonios y su valor, relativamente al objeto de nuestro estudio; ahora resta solamente hacer un sucinto análisis de su contenido.

“*Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*” (38). Consta esta obra de dos partes, correspondientes al Antiguo y Nuevo Testamento. En la primera de ellas, dedicada al Antiguo Testamento, y que, por tanto, es la que propiamente nos interesa, considera San Isidoro los personajes más destacados desde Adán hasta los Macabeos, y va asignando a cada uno su significado alegórico, respecto a personajes y acontecimientos del Nuevo Testamento. Así hace desfilar ante el lector pasajes de los siguientes libros de la Sagrada Escritura, considerados explícitamente como tales: PENTATEUCO, JOB, JOSUE, JUECES, RUT, los cuatro libros de los REYES, PARALIPOMENOS, ISAIAS, JEREMIAS, EZEQUIEL, DANIEL [en particular Susana y los tres jóvenes del horno], OSEAS, JOEL, AMOS, ABDIAS, JONAS, HABACUC, SOFONIAS, AGEO, ZACARIAS, MALAQUIAS, ES-DRAS, JUDIT, ESTER, TOBIAS y el 2.^o libro de los MACABEOS.

23. “*De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus offeruntur*” (39). “Resumen substancial de lo que se sabe auténticamente de su vida y de sus acciones” (40); contiene esta obra 86 biografías de otros tantos biografiados, pertenecientes 64 al Antiguo Testamento y 22 al Nuevo. En estas biografías, que San Isidoro saca de la Escritura, hállanse representados del Antiguo Testamento los libros Sagrados siguientes: PENTATEUCO, JOB, JOSUE, JUECES, los cuatro libros de los REYES [*Paralipómenos*] — [*Sabiduría*], PROVERBIOS, ECLESIASTES y CANTAR DE LOS CANTARES, ISAIAS, JEREMIAS, EZEQUIEL, DANIEL [los tres jóvenes del horno, en particular], los doce profetas menores, To-

BIAS, ESDRAS y NEHEMIAS, ESTER, JUDIT y los dos libros de los MACABEOS.

24. "*Secretorum expositiones sacramentorum, seu Quaestiones in Vetus Testamentum*" (41). Expone aquí San Isidoro en sentido espiritual, los libros históricos mayores del Antiguo Testamento, o sea la historia general del mismo: El PENTATEUCO, JOSUE, JUECES, RUT, los cuatro libros de los REYES (explicados los cuales, no era ya necesario volver sobre los libros de los Paralipómenos), ESDRAS y los MACABEOS (42).

25. "*Etymologiarum, lib. VII*" [cap. 6-8] (43). El contenido y estructura de estos pasajes parecen representarnos al Metropolitano de Sevilla, cual si con la *Biblia* (44) en la mano fuera repasando los personajes célebres en ella descritos. Después de dar en lo posible la etimología de los nombres o títulos de ellos—previamente clasificados en tres secciones bajo los rótulos "*De hominibus, qui quodam praesagio nomen acceperunt*" [cap. 6], "*De Patriarchis*" [cap. 7], "*De Prophetis*" [cap. 8]—, procura con todo cuidado señalar cómo se verificó en la historia de la persona lo significado por el nombre que se le impuso; recorriendo así, oportunamente, el PENTATEUCO, los libros de JOB, JOSUE, JUECES, RUT, los de los REYES-PARALIPOMENOS, ESDRAS y NEHEMIAS, ISAIAS, JEREMIAS, EZEQUIEL, DANIEL, los doce profetas menores, [los Salmos], JUDIT y ESTER; y terminando en el cap. 8 los profetas del Antiguo Testamento con Zacarías y San Juan Bautista. La frase final de San Isidoro (45): "Hi sunt prophetae Veteris Novique Testamenti, quorum finis Christus, cui dicitur a Patre: *et Prophetam in gentibus posui te*" (46), manifiesta a las claras que la fuente de su estudio han sido los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento.

"CHRONICON" (47)

26. Un doble testimonio respecto al Canon Escriturístico nos ofrece el Doctor Hispalense en los lugares citados: la *Crónica* abreviada que se halla en las Etimologías (48) y el "*Chronicon*", una ampliación de la anterior.

En efecto; en las cuatro primeras edades—desde el principio del mundo hasta la cautividad de Babilonia—, como base para la posición cronológica de los acontecimientos narrados en estas Crónicas, se adopta la data de los príncipes y jefes de Israel y sus antecesores directos hasta Adán descritos en la *Biblia*, y cuyas historias son principalmente aducidas; o sea, que está patente la intención del autor de darnos un índice de la historia bíblica. Además, al tratarse en las Crónicas de la

composición de libros en particular, se hallan consignados exclusivamente los *libros sagrados*: JUDIT, ESTER, los libros de los MACABEOS y el de la SABIDURIA; prueba, sin duda, de que se los consideraba de un carácter superior al de los demás libros y de singular trascendencia y autoridad.

27. Ahora bien, describiendo negativamente el contenido de las Crónicas isidorianas relativo al Canon de las Escrituras, hay que notar que no vemos en ellas indicaciones alusivas a algunos de los profetas—*Habacuc, Nahúm, Ezequiel, Baruch y Malaquías*— como tampoco a los libros de *Rut, Job, Tobías, Eclesiástico* y los tres de *Salomón*. Mas de estas lagunas da una explicación suficientemente satisfactoria, con sólo advertir que en la narración histórica sigue San Isidoro respectivamente la *Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili* (49), de San Jerónimo, aunque procurándola reducir muchísimo. Esta reducción o compendio, por una parte, y la ausencia de dichos libros en la *Crónica eusebio-jeronimiana* (50), por otra, son la doble causa de que no se haga mención de ellos en las *Crónicas* de nuestro Santo Doctor (51).

CITAS DE LOS LIBROS SAGRADOS

28. No creí necesario ni aun oportuno detenerme a proponer todas las citas isidorianas de los Libros Sagrados en general; sino que, juzgando que lo verdaderamente útil para nuestro estudio es conocer las que se refieren a los libros deuterocanónicos, éstas solas trato de indicar a continuación, procurando dar una estadística completa de las mismas:

OBRAS	Tobías	Judit	Sabiduría	Eclesiástico	1-2 de los Macabeos
<i>Libri Sententiarum</i>			1, 11 (II, 30)	1, 4 (I, 10)	
» »			5, 21 (I, 9)	2, 16 (II, 7)	
» »			6, 7 (III, 50)	7, 40 (III, 62)	
» »			6, 7 (III, 60)	10, 10 (III, 60)	
» »			9, 15 (I, 12)	10, 15 (II, 38)	
» »			16, 24 (I, 9)	11, 33 (III, 32)	
» »				32, 1 (III, 48)	
» »				34, 24 (II, 41)	
» »				47, 29 (III, 50)	
<i>De eccles. Officiis</i>			13, (II, 19). 2. 12. 13.	50, 13 (I, 3)	
» »			18. 19. 20 (I, 12)	50, 16-18 (I, 14)	
» »			6, 7 (II, 5)		
<i>De fide cathol. ex V. et N. T contra iudaeos</i>			2, 12. 13. 18. 19. 20 (I, 23). 2. 19s. (I, 44)	1, 6 (I, 2)	1, 2, 34 (II, 15)
» »				24, 45 (I, 51)	
» »				33, 15 (II, 21)	
» »				50, 16 (VI, 19)	
<i>Etymologiarum libri</i> (VII, 5)				24, 38 (in Isue, 54)	
<i>Secret. expos. sacr. [in Isue]</i> ..			11, 21 (cap. 9)	18, 1 (cap. 8)	
<i>De ordine creaturarum</i>				18, 1 (II, n. 11)	
<i>Differentiarum libri</i>	4, 16 (II, n. 37)		6, 7 (II, n. 88s)		
<i>Synonym. libri</i>			4, 7 (cap. 42)		
<i>De viris illustribus</i>				7, 40 ML 83, (1057)	
<i>Chronicon</i>					
<i>De natura rerum</i>	(ML 83, 919 n. 14)				

OBSERVACIONES SOBRE EL CANON ISIDORIANO

29. En las páginas precedentes hemos visto el Canon Escriturístico del Metropolitano Hispalense, en su marco y ambiente propios, cual objetivamente se nos presenta en sí mismo; ahora, con objeto de hacer destacar algunos de sus puntos más importantes o que necesitan particular explicación, precisa hacer especiales consideraciones acerca del mismo.

En primer lugar, he de llamar la atención sobre el modo certero que tiene nuestro Santo Doctor de iniciar la exposición del Canon de los Libros Sagrados, señalando primeramente el órgano autorizado que, en definitiva, derivándolo por el cauce de la tradición desde los primeros tiempos, categóricamente nos propone el Catálogo de las Santas Escrituras que debemos aceptar: “Plenitudo Novi et Veteris Testamenti —dice—, quam in canone catholica recipit Ecclesia, iuxta vetustam priorum traditionem ista est...” (52); “...quos [libros] legendos recipiendosque Ecclesiarum principes tradiderunt” (53). De ahí provienen, sin duda, la firmeza y seguridad del autor en la doctrina propuesta, que resaltan de modo admirable en el texto isidoriano, y singularmente en el *Prólogo* a los *Proemios* y en el cap. 11 del libro I de los *Oficios Eclesiásticos*, alejando toda duda o fluctuación que pudiera turbar el ánimo del lector. De tal modo, que las diferencias, accidentales más bien, que entre los varios testimonios isidorianos pueden observarse, tienen su fundamento y explicación en las mismas normas seguidas por San Isidoro para la distribución de los libros en cada uno de ellos, así como en el objetivo peculiar y característico que, dentro de la exposición del Canon Escriturístico, inspira cada lugar, o mejor todavía, en la razón especial y medio ambiente en que ella se hace.

30. Así han de explicarse, por ejemplo, los diversos modos de computar en los pasajes de San Isidoro los libros de los *Reyes*, de los *Paralipómenos* y los de *Esdras* y *Nehemías*, según que en ellos se haga alusión a la fuente hebrea (54) o se trate exclusivamente de proponer el Canon de la Iglesia.

Sin embargo, en cuanto a los libros de *Esdras* y *Nehemías* pudiera ofrecer alguna dificultad el testimonio del *Prólogo* a los *Proemios*, cual actualmente se halla (55): “...et alia sunt volumina, quae in consequentibus diversorum inter se temporum texunt historias, ut Iob liber et Tobiae et Esther et Iudith et *Esdrae* et Machabaeorum libri duo”.

31. Mas, ante todo, San Isidoro consigna ambos libros expresa-

mente en los restantes lugares destinados a exponer el Catálogo de los Libros Sagrados. Además, el citado pasaje isidoriano, si se exceptúa precisamente lo que se refiere a Esdras, coincide exactamente con el siguiente de San Agustín, tomado del libro II, cap. 8, de la obra *De doctrina Christiana*, fuente de San Isidoro en el *Prólogo* de los *Proemios*. "...Sunt aliae [historiae] tamquam ex diverso ordine—escribe el Doctor de Hipona (56)—, quae neque huic ordini neque inter se connectuntur, sicut est Iob et Tobías et Esther et Iudith et Machabaeorum libri duo et Esdras duo". Así, pues, habrán de considerarse igualmente expresados en el texto correspondiente del Metropolitano de Sevilla los dos libros—Esdras y Nehemías—, puesto que no parece haya derecho a suponer que la transposición de "*Esdras*", que respecto al pasaje agustiniano hallamos en el de San Isidoro, fuera precisamente debida en éste al deseo de aducir en primer término los libros que constan de un solo volumen o parte, y luego el que tiene dos, o sea los Macabeos; fuera de que éste es también el orden que—atendiendo tal vez a la cronología de los libros—sigue nuestro Santo Doctor en los otros testimonios. Acaso—para dar algunas otras razones o explicaciones, confirmativas de este aserto—, al hacer el cambio de lugar entre "*Esdras*" y los "*Macabeos*", no se preocupó San Isidoro del "*duo*" que pone San Agustín detrás de cada uno de ellos, y contentándose con colocarlo después de los "*Macabeos*" quiso, sin embargo, que afectara también a "*Esdras*"; "...et Esdrae et Machabaeorum libri duo"; si ya no es que se prefiera recurrir a un olvido o inadvertencia de San Isidoro (!), o a la desaparición de la palabra "*duo*" que hubiera de repetirse. Por otra parte, que "*Esdras*" se encuentre en este testimonio por los libros 1.º y 2.º de este escritor sagrado, lo demuestra incontestablemente el hecho mismo de que al terminar San Isidoro la exposición del Canon del Antiguo Testamento, dice en el mismo *Prólogo* a los *Proemios* (57): "Quidam autem Ieremiae Lamenta segregantes, de volumine eius rescuerunt, sicque quadraginta quinque libros Veteris Testamenti suscipiunt", lo cual sería inexacto de no haberse de sobreentender "*Esdras duo*" en el pasaje que venimos considerando.

Admite, por consiguiente, el Metropolitano de Sevilla como canónicos los dos libros de Esdras y sólo los dos [1.º y 2.º, Esdras y Nehemías].

32. Caso un tanto especial presenta el libro de *Baruch*: ni siquiera se hace mención explícita de él en ninguno de los lugares isidorianos relativos formalmente al Canon Escriturístico. San Isidoro habla en ellos

solamente de "*Jeremías*", del "libro", o del "volumen de Jeremías".

Pero resumiendo, el libro del profeta Baruch—y por tanto, la Epístola de Jeremías—, que ya podría legítimamente suponerse incluido entre los libros canónicos por el mero hecho de citarse como uno de ellos el "*volumen del profeta Jeremías*" (58), tiene, además, un testimonio especial de su canonicidad en el tratado *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos*, donde el Metropolitano de Sevilla aduce como libro sagrado, de autoridad divina igualmente que los restantes libros de la Escritura—de la que explícitamente como tal toma San Isidoro su argumentación para probar la doctrina propuesta en la obra contra los Judíos—, nuestro libro de Baruch. Dice así el texto isidoriano (59): "*Quia idem Deus in corpore ab hominibus esset videntus, per Isaiam testatur dicens... Et David... Isaias... Et JEREMIAS IN LIBRO BARUCHI* (60): *Hic est Deus noster, et non aestimabitur alius ab eo, qui invenit omnem viam prudentiae, et ostendit eam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est...* (61). Este mismo lugar pone también de relieve que efectivamente San Isidoro, en particular (62), designa implícitamente la profecía de Baruch [+ la Epístola de Jeremías], al hablar del libro del profeta Jeremías en general; pues dice "*Jeremías in libro Baruch*", considerando, tal vez, como un todo JEREMIAS-BARUCH-EPISTOLA y a Jeremías como a único autor de ello, a más de las *Lamentaciones*, cual si Baruch no hubiera sido sino un simple amanuense suyo.

33. Como ya más arriba se ha indicado, en el libro de los *Proemios* faltan los de *Tobías*, *Ester* y *Judit*. Pero, no sólo se afirma en el *Prólogo* a los *Proemios* la canonicidad en particular de los tres libros citados, así como la de los restantes "deuterocanónicos"; sino que, además, al final del mismo tiene San Isidoro estas frases que sirven de unión y transición al libro de los *Proemios* (63): "*Disposito igitur Veteris et Novi Testamenti ordine librorum et numero, nunc cursim breviterque in eos parva proemia narrationum subicimus*". Y así lo hace, en efecto, nuestro Santo Doctor de todos los demás libros sagrados, incluso del Ecclesiástico, Sabiduría y Macabeos, cuya no admisión en el Canon judío había también antes consignado. Por otra parte, dada la uniformidad que existe entre ambos testimonios, parece poderse conjeturar no sin fundamento que a los libros de *Tobías*, *Ester* y *Judit* correspondería estar juntos, en orden enteramente continuo antes de los libros de *Esdras* y de los *Macabeos*, puestos todos ellos en el último lugar de los *Proemios* del Antiguo Testamento.

Ahora bien, teniendo en cuenta estos datos, a más de las numerosas afirmaciones de San Isidoro, referentes a la perfecta canonicidad de estos tres libros (64), y que si ya no es que fueron compuestos los Proemios por el Metropolitano Hispalense para ser colocados antes de cada libro de la Sagrada Escritura, después al menos se hallaron en esta forma en las ediciones de la *Biblia*, ¿no podríamos formar la hipótesis, muy congruente en verdad, de que la carencia de los proemios de estos sagrados libros en la obra isidoriana, cual nos ha sido conservada, se deba precisamente a haberse extraviado, bien por estar al fin del libro o, acaso más fácilmente, por haber dado un salto el copista, que hubiera pasado a escribir inmediatamente después del proemio del profeta Malaquías "*De Esdra*", en lugar de "*De Esther*?...

34. Hechas las precedentes observaciones, necesarias para dejar ilustrado en conjunto el Canon Escriturístico del Metropolitano de Sevilla, no resta sino ver el espléndido remate con que acaba el mismo en los varios pasajes y que le avalora considerablemente, poniéndose una vez más de relieve la firme convicción, el acierto y precisión de su autor.

Dice San Isidoro en el *Prólogo* de los *Proemios*, por ejemplo (65): "Fiunt ergo in ordine utriusque Testamenti libri septuaginta et duo. Haec sunt enim "*nova et vetera, quae de thesauro Domini proferuntur*" (66), e quibus cuncta sacramentorum mysteria revelantur. Hi sunt duo Seraphim, qui in confessione sanctae Trinitatis iugiter decantantes Τρις ἅγιος hymnum erumpunt (67). Haec [forte hae] etiam duae olivae in Zacharia (68), quae a dextris et sinistris lampadis astant, atque pinguedine et splendore Spiritus Sancti totum orbem doctrinae claritatis illuminant. Hae litterae sacrae, hi libri integri numero et auctoritate: aliud cum istis nihil est comparandum. Quidquid extra os fuerit, inter haec sancta et divina nullatenus est recipiendum". Y en *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 11 (69): "Hi sunt libri canonici septuaginta duo... Et quoniam septuaginta duae linguae in hoc mundo erant diffusae, congrue providit Spiritus Sanctus, ut tot libri essent quot nationes, quibus populi ad percipiendam fidei gratiam aedificarentur": "Hi sunt scriptores sacrorum librorum—escribe en el mismo libro, cap. 12 (70)—, divina inspiratione loquentes, atque ad eruditionem nostram praecepta caelestia dispensantes. Auctor autem earundem Scripturarum Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui [per] prophetas suos scribenda dictavit". "Hi sunt scriptores sacrorum librorum—se lee en las *Etimologías*, lib. VI, cap. 2 (71)—qui, per Spiritum Sanctum lo-

quentes ad eruditionem nostram, et praecepta vivendi et credendi regulam conscripserunt". Añadiendo, para destacar *ex professo* el carácter de exclusivo, señalado ya formalmente en el *Prólogo* de los *Proemios* (72), del Canon propuesto: "Praeter haec, et alia volumina apocrypha nuncupantur. Apocrypha autem dicta, id est, "*secreta*", quia in dubium veniunt. Est enim eorum occulta origo, nec patet Patribus, ex quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In iis apocryphis, etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa, nulla est in eis canonica auctoritas, quae recte a prudentibus iudicantur non esse eorum credenda quibus adscribuntur. Nam multa, et sub nominibus prophetarum, et recentiora sub nominibus apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt".

LOS LIBROS DEUTEROCANONICOS

35. Para San Isidoro no existe, naturalmente, cuestión formal sobre los libros deuterocanónicos en el sentido posterior y sobre todo en el actual, o sea en cuanto libros sagrados que solamente más tarde fueron admitidos unánimemente como pertenecientes al Canon Escriturístico y acerca de los cuales, por tanto, durante algún tiempo hubo controversia. Toca, sin embargo, esta cuestión en su raíz y fundamento. (73). El punto que entonces propiamente podía tratar y en efecto trató era cómo había de considerarse integrado el Canon de las Escrituras, el Catálogo de los Libros Sagrados. ¿Incluyendo también los libros no tenidos por los judíos como canónicos, contentándose solamente con el Canon admitido y propuesto por ellos?... (74)

Al estudiar dentro del cuadro del Canon Escriturístico de San Isidoro los libros deuterocanónicos (75), en especial, habremos de establecer una división entre los mismos: *Profecía de Baruch*, *Epístola de Jeremías* y las "*secciones deuterocanónicas*" de Daniel y Ester, por una parte, y por la otra, los libros de *Tobías*, *Judit*, *Eclesiástico*, *Sabiduría* y los *Macabeos*.

36. En cuanto a los libros del primer grupo, colígese de la lectura de los textos isidorianos que, en la mente del Metropolitano de Sevilla, nada digno de consideración hay que notar acerca de los libros de Jeremías [+ Baruch y Epístola de Jeremías] (76), Daniel y Ester respecto a su canonicidad o aceptación en el Canon. Todos ellos son pro-

puestos simplemente como canónicos, sin salvedad alguna, relativa a sus partes; todos se hallan consignados por San Isidoro en el Catálogo de las Santas Escrituras del mismo modo exactamente que los libros protocanónicos.

No sucede lo mismo respecto a los del segundo grupo, o sea los libros deuterocanónicos completos. Hablando de ellos, acaso precisamente por tratarse de todo un libro y no ya solamente de una parte—la cual no hubiera ofrecido tanta dificultad una vez admitirlo como canónico el libro en conjunto, del que no era sino una parte integrante la sección dudosa—, aprovecha con sumo interés todas las ocasiones (77) para dejarlo consignado y para manifestar al mismo tiempo su inquebrantable convencimiento y profunda adhesión a esta doctrina; observando nuestro Santo Doctor repetidas veces que, a pesar de no contarlos los judíos entre los libros del Canon Escriturístico, la Iglesia, sin embargo, los tiene absolutamente como tales, exactamente igual que los demás libros de la Sagrada Escritura, y así lo propone con la autoridad que le compete, para que los fieles lo acepten enteramente. Y como complemento espléndido de este aserto, reiterado en los testimonios isidorianos calificados de primarios o principales, puede alegarse el argumento explícito que sobre la canonicidad de estos deuterocanónicos nos ofrecen los testimonios de segundo orden, así como las citaciones isidorianas de los mismos, testimonio práctico, probativo de lo enseñado por San Isidoro en teoría, ya antes propuestos (78).

ORIGENES Y FUENTES DEL CANON ISIDORIANO

37. Según el Metropolitano de Sevilla—como ya hemos tenido en parte ocasión de verlo (79)—, el principio autorizado de donde legítimamente procede el Canon Escriturístico, el órgano visible que nos lo propone competentemente, es la Iglesia, como encargada de transmitir las divinas enseñanzas y de velar por su integridad y pureza; y, más concretamente, su Jerarquía. De modo que no es tal o cual Padre, ni aun una u otra Iglesia particular, en lo que se fija nuestro Santo Doctor para ofrecernos el Canon de las Santas Escrituras, sino que para ello pone toda su atención en el sentir de la Iglesia Universal, en la doctrina enseñada por las autoridades de ésta, en cuanto tales (80).

A pesar de esto, San Isidoro—como suele hacer por lo general en sus escritos—se precia de servirse de lo que ya los mayores dijeron; con lo cual su doctrina conservará mayor pureza y veráse revestida de un prestigio y autoridad mayores. Así, pues, toma San Isidoro como a

sus guías o modelos—aunque no en el mismo orden—a los dos más significados maestros ciertamente que pudo hallar en los puntos en que los sigue, *San Agustín* y *San Jerónimo*; sin que por ello deje de manifestarse, en cuanto el objeto lo permite, el matiz personal y cierta independencia, que el autor revela cuando, no pareciéndole exactamente expresado el pensamiento de la Iglesia por aquellos cuyo esquema del Canon se había propuesto seguir, refleja por cuenta propia lo que la realidad presente le enseña acerca del verdadero sentir de aquélla.

38. La dependencia isidoriana de ambos Santos Doctores, hablando en términos generales, está circunscrita principalmente a la estrecha relación que se da entre el *Prólogo* a los *Proemios* (81) de San Isidoro y el testimonio que sobre el Canon Escriturístico nos ha dejado San Agustín en el libro II *De doctrina christiana*, cap. 8 (82), y a la influencia parcial del *Prólogo Galeato* (83) de San Jerónimo en el cap. 1 del libro VI de las *Etimologías* (84), además del influjo ejercido por la Epístola de San Jerónimo *ad Paulinum* (85) sobre San Isidoro al indicar éste los autores humanos de los Libros Sagrados, en *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 12 (86), y en las *Etimologías*, lib. VI, cap. 2 (87). Con esto creo que están señaladas en lo verdaderamente fundamental las fuentes escritas de influjo directo y positivo en el Canon isidoriano. Por lo demás, en todo lugar donde el Metropolitano de Sevilla atiende explícitamente a las doctrinas de los judíos en esta materia, puede verse fácilmente la huella jeronimiana; ora sea por dependencia directa, ora sea por coincidencia en una fuente común, la experiencia inmediata y el contacto con los judíos, puesto que su presencia de ellos en España facilitaba a San Isidoro e imponía al mismo tiempo el conocimiento de sus opiniones y enseñanzas para contrarrestarlas y rebatirlas.

39. Ahora bien, para definir el carácter de la influencia de San Agustín y San Jerónimo en el Canon de San Isidoro, podríamos decir que ésta afecta más bien a las cláusulas particulares, aun verbalmente, y al orden de distribución de los libros, que a la formalidad global de todo el conjunto: en cuanto que San Isidoro, según ya se ha indicado, más que pretender la exposición del Canon augustiniano o el jeronimiano, se hubiera propuesto transmitirnos el Canon de la Iglesia simplemente, aunque sirviéndose para ello en todo lo posible de lo escrito por San Agustín o por San Jerónimo—y mediante éste de lo afirmado por los judíos, con que dar una idea más amplia del Canon Escriturístico—para mayor seguridad y valor de la doctrina expuesta... Pues,

por lo que hace, en efecto, a los libros deuterocanónicos—la parte más digna de tenerse en cuenta al inquirir sobre el Canon—, el Metropolitano de Sevilla o aparece enteramente independiente, y mejor aun, opuesto al sentir de quien le ha servido de tipo o guía en el resto de la exposición—respecto a San Jerónimo en el primer testimonio de las Etimologías (88)—o, a lo menos, sabe desligarse de él para, en el intento de señalar la doctrina exacta de la Iglesia, expresar su firme persuasión en el punto más crítico del problema, en cuanto a San Agustín se refiere (89).

* *
*

40. No terminaré esta exposición sintética de las conclusiones deducidas en mis investigaciones sobre el Canon Escriturístico—principalmente del Antiguo Testamento—de San Isidoro de Sevilla, sin antes dejar bien consignado cómo el Metropolitano Hispalense, superando cuantas dificultades hubieron de ofrecérsele, nos ha transmitido el Catálogo de los Libros Sagrados, exactamente el mismo que la Iglesia después solemnemente definió (90), y habiéndolo hecho ciertamente con perfecto conocimiento de causa y consciente siempre de presentar la doctrina de la Iglesia—único criterio competente—, con plena seguridad y constancia, al mismo tiempo que con extraordinaria profusión de testimonios (91); de lo cual ha de colegirse el subido valor y excepcional transcendencia del Canon Escriturístico isidoriano.

ABRAHAM TAPIA BASULTO.

Segovia, febrero de 1939. III Año Triunfal.

NOTAS

(1) Al emprender hace ya más de cuatro años el estudio del Canon Escriturístico isidoriano como objeto de mi tesis doctoral, lo hice abrigando el deseo de contribuir en alguna manera a la glorificación del "*Doctor de las Españas*" en el décimotercero centenario de su muerte. Las circunstancias, sin embargo, me impidieron llevar a efecto en sazón oportuna aquel propósito con lo más principal de los resultados obtenidos en mis estudios e investigaciones sobre San Isidoro, permitiéndome sólo dar a la luz pública algún trabajo más secundario. Y hoy ya, haciendo lo que al presente está en mis manos y mientras llega el momento de poder ofrecer plenamente desarrollado el tema de mi disertación, brindo al lector este avance de ella.

(2) Véase por ejemplo, el P. Zarb, S. M., O. P.: *De historia Canonis Utriusque Testamenti*, Romae 1934 (2), págs. 213, 458 s.; P. Cornely, R.: *Hist. et Crit. Introductio in U. T. Libros Sacros*, vol. I, *Introductio Generalis*, Parisiis 1894 (2) (reimpresión en 1925), págs. 125 s., 201 s.; Vigouroux, F.: *Canon des Ecritures*

(Diction. de la Bible, t. 2, París 1912, cols. 159 s.); Mangelot, E.: *Canon Catholique des Saintes Ecritures* (Diction. Apolog. de la Foi Cathol.), París 1911 (4), t. I, col. 435-455; ídem: *Canon des Livres Saints* (Diction. de Théol. Cathol.), París 1910, t. 2, col. 1550-1605.

(3) Cfr. Bareille, G.: *Isidore de Seville (Saint)* (Diction. de Théol. Cathol.), París 1924, t. VIII, parte 2, col. 98-111; Plaine, F.: *Isidore [Saint]* (Diction. de la Bible, Vigoureux, París 1903, t. III, col. 989); P. García Villada, Z.: *Historia Eclesiástica de España* (Madrid 1933, t. II, 2 parte, págs. 125, 214, 111-117); Cayré, F.: *Précis de Patrologie*, Tournai 1930, t. II, parte 2, c. 2, pág. 257 s.; Hurter, O.: *Nomenclator litterarius Theologiae Catholicae*, Oeniponte 1903, t. I, col. 569 s.

(4) El mismo interesante artículo de don Rafael García y García, publicado en REVISTA ESPAÑOLA DE ESTUDIOS BIBLICOS (sep. 1926 [9], Málaga), que por su título, "El Canon de las Santas Escrituras según San Isidoro de Sevilla", podría parecer estudiar nuestro problema, se restringe a dar a conocer un poco más detenidamente que lo hacen los escritores antes citados la "claridad y seguridad" con que habla San Isidoro sobre esta materia del Canon de la Iglesia, parafraseando para ello uno de sus más importantes testimonios, el *Prólogo* a los *Proemios* de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento.

(5) Cfr. P. Zarb: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 248-272; 488-494.

(6) O sea el formulado por el Concilio de Hipona (393), repetido después en el Cartaginense III (397) y en el Cartaginense de 418; a los cuales concilios asistió, ya como simple presbítero al primero, ya como obispo a los otros dos, San Agustín. Cfr. Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, pág. 924; t. IV, pág. 430; *Enchiridion Biblicum*, Romae, 1927, ms. 11-15.

(7) El cual nos dejó, además, un catálogo más explícito de las Santas Escrituras en su obra *De doctrina Christiana*, lib. II, cap. 8, ns. 12 s. (ML 34, 40 s.); Cfr. P. Zarb: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 184-189 y 403 ss.

(8) Epístola "Consulenti tibi", 20 feb. 403 (ML 20, 501; *Enchir. Bibl.* n. 16; *Enchir. Symbol.* Denzinger-Bann. 16-17, 96). Se halla esta Epístola en la "Hispana" (ML 84, 647-652).

(9) Edición crítica hecha por C. H. Turner, *Latin list of the canonical books, The Roman Council under Damasus*, A. D. 382, en *Journal of Theological Studies*, I (1900), págs. 554-560; y E. von Dobschuetz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kristlichem Text herausgegeben und untersucht*, en *Texte und Untersuchungen*, XXXVIII, Ht. 4, Leipzig 1912, págs. 24-28. Sobre el origen de este decreto "De libris recipiendis et non recipiendis", atribuido ya a San Dámaso, y del que el P. Zarb escribe: "Post recentiora studia tamen videtur sufficienter probatum hoc decretum in illa synodo [Romana a. 382 sub Damasus Papa] non fuisse latum, sed posteriore tempore [saec. m. VI] a privato auctore elaboratum fuit" (*De hist. Can. Utr. Testam.*, pág. 175), puede verse la bibliografía en esta misma obra del P. Zarb, pág. 175, notas 1 s.; Cfr. también las págs. 210, 252, 456 y 488.

(10) Se trata, desde luego, casi exclusivamente, del Canon del Antiguo Testamento. Cfr. P. Zarb: *De hist. Can. Utr. Testam.*, especialmente págs. 209s, 215-236, 250, 272; P. Cornely: *Hist. et Crit. Introd...* *Introd. General*, págs. 134-137, 140-145.

(11) Véase, por ejemplo, P. Zarb: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 211s., y consúltese, sobre todo, los lugares citados allí en nota. Cfr. P. Cornely: *Hist. et Crit. Introd...* *Introd. Gener.*, págs. 131 y 137; y además lo que acerca de Junio (m. saec. VI) y Leoncio Bizantino (+543), afirma el P. Zarb: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 206 y 193, respectivamente.

(12) *Moralia*, cap. 19, n. 21 (ML 76, 119).

(13) Cfr. *Praef. in libros Salomonis* (ML 28, 1243).

(14) Según ya lo había hecho notar el P. Chr. Pesch: *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Friburgi Brisgoviae 1906, pág. 130.

(15) La obra escriturística isidoriana, que supera con mucho a la llevada a

cabo por él en cualquiera otra materia científica y que supone en San Isidoro singular veneración e interés por los Sagrados Libros, nos ofrece en efecto un estudio "intensiva y extensivamente excepcional" de la Sagrada Escritura (P. García Villada: *Historia Eclesiástica de España*, t. II, 2.^a parte, pág. 125), y revela en su autor conocimiento y compenetración de la misma poco comunes. Cfr. P. García Villada: *Historia Eclesiástica de España*, t. II, 2.^a parte, págs. 125-128; 111-117; Bareille, G.: *Isidore de Seville (Saint)* (Diction. de Théol. Cathol., t. VIII, parte 2.^a, cols. 1075; Plaine, F.: *Isidore [Saint]* (Diction. de la Bible, Vigouroux, t. III, col. 989).

Respecto a la superioridad cuantitativa de la labor escriturística de San Isidoro puede cerciorarse el lector, comparando con la paginación de las restantes obras isidorianas, conforme a la unidad de materia (Cfr. Migne: *Patrologia Latina*, vols. 82-83), la suma que forman las siguientes, estrictamente escriturísticas:

In libros Veteris et Novi Testamenti Prooemia (ML 83, 155-180).

De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferebantur (ML 83, 129-156).

Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae (ML 83, 97-130).

Mysticorum [Secretorum] expositiones sacramentorum, seu Quaestiones in Veteris Testamentum (ML 83, 207-424).

Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt (ML 83, 179-200).

De Veteri et Novo Testamento Quaestiones (ML 83, 201-208); además de las secciones o capítulos de otras obras que versan sobre la Escritura o a ella se refieren, y el tratado *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos* (ML 83, 449-538), que, dada su estructura y elementos constitutivos, resulta de hecho obra verdaderamente escriturística. Esto, ateniéndonos a las obras que con el P. Arévalo (*Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Opera omnia*, Romae 1797-1803, siete tomos, reproducidos por Migne: *Patrologia latina*, vols. 81-83) generalmente se consideran como ciertamente auténticas de San Isidoro, ya que posteriormente han sido probadas como isidorianas numerosas obras, en su mayor parte escriturísticas, que el Dr. Anspach ha procurado identificar. Cfr. *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930 (Centro de Estudios Históricos).

(16) ML 83, 155-180.

(17) ML 83; los testimonios se hallan en las cols. 745-750.

(18) ML 82; ocupan los testimonios las cols. 229-235.

(19) ML 83, 97-130.

(20) ML 83, 129-156.

(21) ML 82, 281-283; 283-287.

(22) ML 83, 1017-1058.

(23) ML 82, 224-228.

(24) ML 83, 207-424.

(25) ML 83, 155-160.

(26) ML 83, 159-180.

(27) El orden del Nuevo Testamento de este testimonio es muy semejante al del *Prólogo*; así como el segundo del tratado *De eccl. Offic.*, lib. I, cap. 12, según se verá más adelante.

(28) *De eccl. Offic.*, lib. I, cap. 11 (ML 83, 746).

(29) ML 83, 745-747.

(30) ML 83, 747-750.

(31) De autor desconocido o dudoso.

(32) Con la sola diferencia de que en este pasaje, al contrario de lo que sucede en los *Proemios*, de las epístolas dirigidas a comunidades, sólo se designa en particular la "Epístola a los Hebreos", colocada, además, en último término y con circunstancias algo especiales a causa de la controversia acerca del redactor de la epístola, que es precisamente lo que en este lugar trata directamente de proponer San Isidoro.

(33) ML 82, 229-235.

(34) ML 82, 229s.

(35) ML 82, 230-235.

(36) Y, por consiguiente, con el orden del libro de los *Proemios*, y bastante

semejante al primero de las *Etimologías*—lib. VI, cap. 1—; ofreciendo también los dos primeros órdenes citados grande analogía con este último pasaje, aun en cuanto al Antiguo Testamento; lo que se explica por la manera idéntica de enfocarse en ellos la cuestión del Canon.

(37) ML 83, 201.

(38) ML 83, 97-130.

(39) ML 83, 129-156.

(40) PLAINE, F.: *Isidore [Saint]* (Dictionn. de la Bible, VIGOROUX, t. III, col. 989).

(41) ML 83, 207-424.

(42) Véase el prólogo de la obra y el final de ella (ML 83, 207ss y 423s).

(43) ML 82, 274-287.

(44) En este testimonio, así como en los dos paralelos que siguen, no se ve ya tan explícitamente indicado el Canon Escriturístico; sin embargo, prácticamente nos lo ha dejado consignado en ellos San Isidoro, puesto que claramente manifiesta—en este pasaje primero, sobre todo—querer ocuparse exclusivamente de los Libros Sagrados, sirviéndose como lo hace de éstos y de ninguno otro más para materia de su exposición.

(45) ML 82, 286.

(46) Ier., 1, 5.

(47) ML 83, 1017-1058.

(48) *Etymol.*, lib. V, cap. 39 (ML 82, 224-228).

(49) Cfr. lo dicho en la nota 44.

(50) Cfr. ML 27, 435.

(51) Compárese, sin embargo, lo que se refiere a los libros de los Macabeos: ML 82, 226; 83, 1035 con ML 27, 475-478. ML 82, 226; 83, 1063 con ML 27, 493s. [cfr. nota d]; 27, 495-498.

(52) *Prólogo* de los *Proemios* (ML 83, 155).

(53) *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 11 (ML 83, 746).

(54) Cfr. *Etymol.*, lib. VI, cap. 1-2; *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 12, y aun el libro de los *Proemios*.

(55) ML 83, 157.

(56) ML 34, 41.

(57) ML 83, 159.

(58) Cfr. ZARB: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 55ss. y 54; CORNELY: *Hist. et Crit. Introd...* Introd. Gener., pág. 95.

(59) *De fide cathol. ex Vet. et Novo Testam.*, lib. I, cap. 17 (ML 83, 475 s).

(60) Bar. 3, 36-38.

(61) Cfr. SAN AGUSTIN: *De civitate Dei*, lib. 18, cap. 23 (ML 41, 591s.).

(62) Cítase, en efecto, comúnmente el libro de Baruc a nombre de Jeremías, Cfr. ZARB: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 55-229 passim; KNABENBAUER: *Ios. Commentarius in Daniëlem prophetam, Lamentationes et Baruch*. París 1891, página 438.

Véase Cfr. Ier. 36, 10. 13-19. 27s. 32; 45, 1; 36, 26; 43, 6; y compárese *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 40 (ML 83, 774) y Ier. 36, 2-9 con Bar. 1, 1-3. Además, puede verse lo que afirma el P. KNABENBAUER: *Comment. in Dan. proph., Lament. et Bar.*, págs 437s.

(63) ML 83, 160.

(64) Cfr. a más del testimonio general que ofrecen los textos principales, secundarios y citas, al presentar el Canon Escriturístico completo según la índole y objeto de cada pasaje, el testimonio especial que, relativamente al carácter sagrado y canónico de Tobías y Judit—pues no es necesario decir nada en cuanto al libro de Ester—, hallamos en el *Prólogo* de los *Proemios* (ML 83, 157s) y *Etymol.*, libro VI, cap. 1 (ML 82, 229s).

(65) ML 83, 160.

(66) Mat. 13, 52.

(67) Cfr. Is. 6, 13.

(68) Zach. 4, 3.

(69) ML 83, 746s.

(70) ML 83, 750.

(71) ML 82, 235, Cfr. *Etymol.*, lib. VI, cap. 1 (ML 82, 229s).

(72) Véase el pasaje inmediatamente antes citado (ML 83, 160).

(73) La controversia ésta—respecto a los libros deuterocanónicos—, que recibió casi todo su impulso de San Jerónimo, partía efectivamente de que tales libros no se hallaban en el Canon hebreo....

(74) Por lo que hace a los libros "apócrifos", o sea aquellos libros "qui neque sunt inspirati neque canonici, sed ad imitationem librorum canonicorum conscripti fuerunt, plerumque ab haereticis, atque a quibusdam antiquis scriptoribus ut inspirati et canonici habiti sunt" (P. ZAMB: *De hist. Can. Utr. Testam.*, pas. 537), no sólo positivamente los excluye en globo nuestro Santo Doctor (*Etymol.*, lib. VI, cap. 2; ML 82, 235) del Canon Escriturístico, sino que ni siquiera los menciona en particular ninguna vez.

(75) Sabido es que de los libros deuterocanónicos, a más de los libros de *Tobías*, *Judit*, *Eclesiástico*, *Sabiduría* y los libros 1.º y 2.º de los *Macabeos*, se incluyen también la *profecía de Baruc* y la *Epístola de Jeremías*, y otras secciones de los Libros Sagrados, o sea de Daniel: la *Oración de Azarias* y el *Himno de los tres jóvenes* (Vulgata latina, cap. 3, 24-60), la *historia de Susana* (Vulgata, cap. 13, 1-64) y la *historia de la destrucción del idolo Bel y del Dragón* (Vulgata, cap. 13, 65; 14, 42); del libro de Ester: las partes colocadas como apéndices en la Vulgata, cap. 10, 4-16, 24. Cfr. P. ZAMB: *De historia Can. Utr. Testam.*, págs. 53-66.

(76) Cfr. lo dicho más arriba acerca de la profecía de Baruc y Epístola de Jeremías.

(77) Cfr. *Etymol.*, lib. VI, cap. 1 (ML 82, 229s); *Ibid.*, cap. 2 (ML 82, 233); *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 12 (ML 83, 748s); *Prólogo de los Proemios* (ML 83, 157s); *Proemios* (ML 83, 165s y 174s); y teniendo presentes las observaciones hechas anteriormente, al analizar los pasajes isidorianos del Canon, se hallará la prueba satisfactoria de la afirmación formulada.

(78) Cfr. págs. 12-15 s.

(79) Cfr. *Prólogo de los Proemios* (ML 83, 155-158); *Proemios* (ML 83, 174); *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 11 (ML 83, 745s); *Etymol.*, lib. VI, cap. 2 (ML 82, 235); *De eccles. Offic.*, lib. I, cap. 12 (ML 83, 748); *Etymol.*, lib. VI, cap. 1 (ML 82, 229s).

(80) ML 83, 155.

(81) ML 83, 155-160.

(82) ML 34, 40s.

(83) O sea *Praefatio Hieronymi in libros Samuel et Malachim* (ML 28, 547-558).

(84) ML 82, 229s.

(85) ML 22, 545-549 [ep. 53].

(86) ML 83, 747-750.

(87) ML 82, 230-235.

(88) Es en verdad característico este punto en el estudio del Canon isidoriano. Después de exponer San Isidoro, siguiendo el "*Prólogo Galeato*" el Canon Escriturístico según los judíos, y cuando designados los tres órdenes de Libros Sagrados por ellos admitidos escribe San Jerónimo: "Hic prologus Scripturarum, quasi Galeatum principium omnibus libris, quos de hebraeis veritimus in latinum, convenire potest: ut scire valeamus quidquid extra os est inter ἀποκρυφα esse ponendum. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Syrach liber, et Iudith, et Tobias, et Pastor, non sunt in Canone. Machabaeorum primum librum hebraicum reperi. Secundus graecus est: quod ex ipsa quoque ἐφάσει probari potest. Quae cum ita se habeant, obsecro te, lector, ne laborem meum, reprehensionem existimes antiquorum..." (ML 28, 555-557); nuestro Santo Doctor, dejando enérgicamente a su guía y modelo, parece contraponer lo siguiente: "Quartus est apud nos ordo Veteris Testamenti eorum librorum qui in canone hebraico

non sunt. Quorum primus Sapientiae liber est; secundus Ecclesiasticus; tertius Tobias; quartus Iudith; quintus et sextus Machabaeorum; quos licet Iudaei inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et praedicat" (ML 82, 229s). No es necesario intentar poner más de relieve la trascendencia del lugar isidoriano que acabamos de ver, al separarse el Metropolitano de Sevilla tan rotundamente del "*Doctor doctorum*" en Sagrada Escritura, para, sin reparos ni ambages, aseverar plenamente convencido la absoluta canonicidad de todos los libros deuterocanónicos.

(89) Proponiendo el Canon Escriturístico, escribe San Agustín en *De doctrina Christiana*, lib. II, cap. 8: "...Prophetae, in quibus David unus liber Psalmorum et Salomonis tres: Proverbiorum, Cantica Canticorum et Ecclesiastes. Nam illi duo libri, unus qui Sapientia et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur; nam Iesus Sirach eos concripsisse constantissime perhibetur, qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt". Donde se ve que, como si pudiera ofrecer algún obstáculo la cuestión del escritor o autor humano de los Libros Sagrados para su absoluta autoridad y canonicidad perfecta, encuentra el Doctor de Hipona cierta dificultad en que no sean en efecto el libro de la Sabiduría y el Eclesiástico escritos de Salomón, sino de Jesús de Sirach; y así, con alguna restricción y perplejidad, afirma vagamente: "...qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt". Al tenor, pues, del texto agustiniano dice San Isidoro en el *Prólogo* de los *Proemios*: "...Prophetae, in quibus Psalmorum liber unus, et Salomonis libri tres, Proverbiorum scilicet, Ecclesiastes et Cantica Canticorum. Duo quoque illi egregii et sanctae institutionis libelli, Sapientiam dico et alium qui vocatur Ecclesiasticus"; y como haciendo eco, prosigue: "qui dum dicantur a Iessu filio Sirach editi, tamen propter quandam eloquii similitudinem Salomonis titulo sunt praenotati". Mas al llegar aquí parece que San Isidoro—a quien vemos afirmar "librum autem Ecclesiasticum certissime Iesus filius Sirach, Hierosolymita... composuit... qui liber apud latinos propter eloquii similitudinem Salomonis titulo praenotatur..." (*Etymol.*, lib. VI, cap. 2 ML 82, 233), como volviendo sobre sí se desentiende un tanto de San Agustín y más bien ya por cuenta propia añade: "Qui tamen [como si dijera: "sea lo que quiera de eso otro que precede"] in Ecclesia parem cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur auctoritatem" (ML 83 158); dejando bien consignada la canonicidad plenamente reconocida por la Iglesia a tales libros.

(90) Cfr. DENZ.-BANN. E. S. 16-17, n. 784. Y eso lo hace no como quiera, sino dando testimonio de la doctrina profesada por la Iglesia de Jesucristo.

Tanto es así, que leyendo por vez primera con verdadera admiración, y hasta con cierta especie de veneración, en la *Historia Can. Utr. Testam.* del P. Zarb (página 217) "Rhabanus Maurus (+856) tradidit canonem Scripturarum omnino identicum illi Concilii Tridentini", puede luego comprobar con profunda satisfacción que Rabano Mauro no hace sino copiar los testimonios de San Isidoro; cosa que por lo demás, hicieron también otros más tarde. Compararse con los "textos isidorianos principales" los siguientes de Rabano Mauro: *De Universo*, lib. V, capítulos 1ss, (ML 111, 103-121), y *De cleric. instit.*, caps. 52ss, (ML 107, 364-367). Véase también ML 401, 1120-1131.

(91) En verdad que no tenemos noticia de ninguno que antes que San Isidoro haya propuesto el Canon Escriturístico de ambos Testamentos tantas veces, ni aun se le haya aproximado, y al mismo tiempo con tanta exactitud y seguridad, como lo hizo nuestro Santo Doctor. Solamente se le puede comparar, pero atendiendo únicamente a la primera nota—la cantidad—, San Epifanio; quien nos ha dejado consignado cuatro veces el Canon del Antiguo Testamento: dos en su obra *Adversus Haereses*, lib. I *Haer. VIII*, y lib. III *Haer. LXXVI*, y dos en *De Mensuris et Ponderibus*, caps. IV y XXIII; y una sola vez el del Nuevo Testamento, en el segundo lugar citado (MG 41, 213; 42, 559-562; 43, 244, 277-280). Sobre las deficiencias de este Canon puede verse, además de los propios testimonios, el P. ZARB: *De hist. Can. Utr. Testam.*, págs. 148ss.

La Justicia del Salario Familiar

(Puntualizando)

I

Mucho se ha escrito acerca del salario familiar en los últimos tiempos, y afortunadamente con éxito, pues comienza a ser una realidad consoladora lo que, no hace muchos años, tan difícil de llevar a la práctica parecía. Pero todo eso que se ha escrito, o casi todo, a lo que nosotros podemos juzgar, ha sido desde un punto de vista empírico y con finalidarles prácticas, es decir, por reformadores sociales y gobernantes, a comenzar por los Papas, no por filósofos y teólogos profesionales, en cuanto tales. Y estaría bien que teólogos y filósofos se preocuparan también de tratar filosóficamente estos problemas, hoy a merced de sociólogos y propagandistas.

Por eso en este problema, como en tantos otros de crujiente actualidad, suele haber casi siempre no poca confusión; y desde luego suele faltar su encuadramiento acertado dentro de la Escolástica, con la que no poco se ganaría en muchos sentidos. No somos, desde luego, nosotros los llamados a hacer esto, ni lo intentamos siquiera en estas notas, escritas a vuela pluma, entre mil otros cuidados y preocupaciones; pero queremos por lo menos pinchar un poco a los que hacerlo pueden, planteando problemas y aventurando soluciones, que exigirían para bien ser, mucho más largo y aquilatado desarrollo.

Todavía en el último número de esta misma Revista (1) publicaba el P. Getino un pequeño artículo o conferencia sobre el salario familiar; y claro está que como conferencia dada por la Radio para el gran público, no podía ser sino lo que es: práctica y sencilla. (Esa Conferencia forma parte de su libro: *Sillares para la reconstrucción de España*). Pero ¿por qué, al pasarla a CIENCIA TOMISTA, queridísimo Pa-

(1) CIENCIA TOMISTA, 1939, fasc. 1-2.

dre y antiguo maestro mío, no la desarrolló usted más, poniéndola a tono—a tono filosófico—con la Revista? Si después de leer estas líneas, usted se decide a hacerlo, me daré por muy bien pagado.

Dice, pues, el P. Getino que el salario familiar es de justicia, “por lo menos de justicia social”. Alguna vez añade algo más: “justicia social distributiva”. Yo no acabo de entender del todo eso de la *justicia social*, aunque sobre ello he leído libros enteros. Para el P. Getino se ve que la justicia social puede ser distributiva, y puede no serlo (*latius patet*); y, por otra parte, que el salario familiar es por lo menos de justicia social, y... quizás de algo más, por ejemplo, de justicia conmutativa. ¿Es eso?

En estas breves líneas lo que nosotros queremos es puntualizar. Porque todavía el P. Getino dice en un párrafo, “del salario familiar o del familiar subsidio”. La disyuntiva *o* no quiere decir, naturalmente, que sea igual *subsidio* que *salario*, sino que para el caso no le interesa la distinción, y que no quiere precisar ahora si eso de atender a las familias numerosas ha de ser a base del salario o a base del subsidio.

Y todavía, al rechazar el que se cargue sobre las empresas el sostenimiento de la familia del obrero, no lo hace por razones teóricas, sino empíricas, para evitar desastres, y “partiendo de la humanidad como es”. Con lo que da a entender que en teoría no le parece del todo mal el que la empresa responda de la familia de sus obreros.

Pero nadie mejor que el P. Getino podría aclarar todos estos puntos que él aquí deja como en el aire. Pero ya que él no lo ha hecho, vamos nosotros a concretar un poco, algunos por lo menos. El salario familiar, ¿es de justicia? ¿De qué justicia, conmutativa, distributiva, legal, social? ¿En qué sentido? ¿Quién ha de ser el sujeto agente, o sea el que tiene la *obligación de dar*, frente a la familia que tiene el *derecho de recibir*? ¿Basta sólo la justicia, en cualquiera de sus partes, o en varias a la vez, para resolver este problema? ¿Dónde termina la justicia, y dónde empieza la caridad?... Y basta ya de preguntas, porque las respuestas tendrán que ser, necesariamente, muy breves.

II

Por salario, en general, entendemos la retribución de un servicio. El trabajo del obrero no es una mercancía, se dice con razón, es un servicio. Y aunque se quiera entender la colaboración entre patronos

y obreros como un contrato de sociedad, todavía para nuestro caso podemos seguir tomando el trabajo como un servicio.

Ese servicio, en el comercio humano tiene un valor. Y este valor suele fijarse por los frutos o utilidades que el trabajo mismo produce. Por esto esta retribución es retribución de justicia, virtud a la que corresponde dar a cada uno lo que es suyo, o algo equivalente. Suyos son, del obrero, como es natural, los frutos o utilidades de su trabajo, lo mismo cuando trabaja por cuenta propia, que cuando lo hace por la ajena, descontando, como es también natural, la parte que a él no le corresponde, y que por sí solo no alcanzaría, la parte del capital (en forma de máquinas, tierra, o lo que sea), que no viene a ser otra cosa que trabajo ajeno anteriormente aumentado, que al del obrero asalariado se suma, acreciendo considerablemente los frutos.

Esto quiere decir que el objeto de la justicia son las cosas (frutos, utilidades...), el *medium rei*, como los escolásticos dicen, pues lo que se trata de saber es qué parte de un producto corresponde al trabajo del obrero, y qué otra parte al otro trabajo, ya invertido en la forma que sea, y que en general llamamos capital, con el que el obrero colabora.

Sí, el medio de la justicia es *medium rei*; es decir, que cuando de justicia se trata, las cosas valen lo que valen, préstelas quien las preste, o véndalas quien las venda.

Pero aquí se levanta un griterio, clamando: "Eso es reducir el trabajo humano a pura mercancía".—No, señor; porque la cuestión tiene todavía muchos otros aspectos. La valoración del trabajo no excluye, antes al contrario, el que se tengan en cuenta todos los respetos y derechos debidos a la persona humana que lo presta. Pero las cosas complejas hay que analizarlas para ir las considerando por partes, a fin de dar a cada parte lo suyo.

Y si se pierde pie en este punto, es decir, si prescindimos de lo real al fijar el *medio* de la justicia, no sé qué podrá quedar luego de la justicia misma, ni cómo se podrá diferenciar de la caridad, ni qué normas prácticas (porque lo práctico, para ser legítimo, tiene que nacer de lo teórico: *intellectus speculativus extensione fit practicus*) habrán de regular a la una y a la otra, etc., etc. De ese modo el edificio todo de la justicia caería.

Porque, si para pagar a un obrero—para *pagarle*, no para otras obligaciones que el amo, por otros títulos, pueda tener para con él—, si para pagar a un obrero hay que tener en cuenta algo que no *nace*

del *medium rei*, del valor o producto de su trabajo, ¿por qué no se habrá de hacer lo mismo con el carbonero, el botijero o el zapatero... que nos venden sus mercancías? ¿No son éstas un fruto de su trabajo, que, en cuanto tal, en nada se diferencia del trabajo del obrero?... Por no querer ver esta paridad es por lo que en la última época todos los privilegios eran para los que vendían su trabajo *in fieri* (el obrero), y ninguno para los que lo vendían *in facto esse*, digámoslo así (agricultor, artesano, etc.).

De donde se sigue, como natural y lógica consecuencia, que para pagar un salario, hay que mirar a su valor, a su utilidad, a sus frutos —*medium rei*—, no a las condiciones o necesidades de la persona que trabaja o de su familia. Por esto, aun los defensores del salario familiar, vacilan, al emplear este término, que con frecuencia sustituyen por *subsidio*, y al buscar las soluciones posibles a este problema vienen siempre a buscar más bien formas de subsidio que de salario.

Pero el subsidio no parece ser cosa de justicia. Y para que pase por tal, suelen acogerse los autores a esa cosa, vaga todavía, que es la *justicia social*, en cuya definición no suele quedar muy bien parada la clásica y universal definición de la justicia a secas. Es decir, que al querer fijar eso que por justicia social se entiende, para salvar la *última diferencia* destruyen el *género*, empeñándose en llamar justicia lo que los antiguos llamaban con otros nombres.

Pero dejemos esto, que nos llevaría demasiado lejos. En las mismas Encíclicas de los Papas no creemos se encuentre de ese modo formal y tajante lo del salario familiar, a no ser en formas oblicuas o indirectas, por ejemplo: "sociedad en que un obrero honrado no alcance a ganar para sostenerse a sí y a su familia, no es sociedad bien organizada" (citamos de memoria), o cosa así. Y esto es ciertísimo; pero esto no supone un salario familiar de justicia, en el sentido en que muchos *sociólogos* suelen entenderlo.

¿Debemos, pues, renunciar en absoluto a lo del *salario familiar*, y tratar de substituir esa expresión por la de *subsidio familiar*, no sólo más empleada en la práctica, sino como más conforme con la doctrina? Nosotros no llegamos a tanto, porque todavía creemos que existe un salario familiar de estricta justicia, y no de justicia social, sino de justicia conmutativa. Tratemos de verlo brevemente, más bien sugiriendo ideas que exponiéndolas.

III

Decíamos que el salario es retribución de justicia; es dar al trabajador *lo suyo*, algo externo, algo real, que en cuanto tal hay que fijar sin tener en cuenta para nada las necesidades de su persona, y menos las de su familia. Por eso, en justicia, el más hábil, el más aplicado, el más trabajador, gana más aunque tenga menos familia; y no sería justo negárselo. Lo que implica que tampoco es justo (exigencia de justicia) dar más al que trabaja menos y rinde menos, por mucha familia que tenga y por muy equitativo y santo que sea ayudarlos a sostener su casa.

Pero, ¿cómo se fija el salario? El precio de las cosas parece puramente convencional, y por tal lo tenía el liberalismo económico. En los tiempos actuales los precios de las cosas, de muchas cosas por lo menos, se fijan por unos cuantos señores que dirigen las Bolsas de Londres, Nueva York, Amsterdam, etc. Y en justa reacción contra eso, en los países totalitarios es el Gobierno, con mucha más razón, el que los fija. ¿Con qué criterio?... ¿Puramente convencional?...

Claro está que no. Las cosas tienen un valor real, que en otros tiempos se fijaba con bastante exactitud de una manera natural y espontánea. Hoy lo espontáneo y natural no existe. Precisamente las intervenciones de los Gobiernos se justifican (se hacen justas) para evitar que esos precios naturales se falseen. En una sociedad elemental, donde cada uno trabajara para sí, no sería difícil saber lo que por término medio vale el trabajo de un hombre en un día. Vale lo que produce; y produce lo que él y su familia gastan, que en estas sociedades primitivas o elementales suele ser lo mismo que lo que necesitan.

Porque para eso trabaja el hombre, para poder vivir él y los suyos. *In labore vultus tui vesceris pane tuo*. Y el primer hombre que habiendo ahorrado algo (trabajo acumulado) quiso un día descansar, seguramente dió al otro, al que aquel día le trabajó, algo aproximadamente igual a lo que hubiera producido él mismo, es decir igual a eso, que en su vida elemental necesita para sostenerse él y los suyos.

A sí y a los suyos; porque el hombre nunca vive solo, ni puede vivir solo. Es social por naturaleza; y esa sociedad que elementalmente se le impone es la de su familia: mujer, hijos, acaso padres ancianos.

De donde se sigue, que el jornal o salario, *en general* considerado, y en su primer aspecto elemental y simple, tiene una medida natural,

impuesta y exigida por la naturaleza, y esa medida es dada precisamente por la familia, por lo necesario para sustentarse el hombre y los miembros de su familia, que naturalmente cargan y deben cargar sobre él. Esta es la primera valoración humana de lo real; el puente entre esas dos cantidades heterogéneas.

A base de esta primera valoración se pueden formar dos escalas: los valores reales crecen según su propia medida, según su propia unidad o el desarrollo de esta unidad que ya tenemos. Y este crecer o decrecer ya no está en proporción con la necesidad, sino con la aptitud, laboriosidad, etc., que es lo que en realidad hace crecer o decrecer la utilidad y el producto del trabajo.

De esta manera tendremos que el salario tipo, el salario *general*, que no es sino el salario medio entre todos los salarios de una sociedad cualquiera, debe corresponder a las necesidades de la familia tipo, de la familia normal o *media* entre todas las familias de los obreros. Así el salario es objetivo, basado sobre el *medium rei* objeto de la justicia; y puede, sin embargo, llamarse familiar, porque objetivamente corresponde y debe corresponder a lo que exige el sostenimiento de una familia en toda sociedad bien organizada.

Esta conclusión nos la confirma la historia. Hasta los tiempos modernos, en que todo se desquició, el jornal *medio* o *tipo* del obrero, era lo correspondiente a las exigencias de una familia media o tipo, dentro del nivel de vida de cada pueblo o cada época.

Este salario, como se ve, es de justicia; de justicia estrictamente conmutativa. Y a base de él habrá que valorar luego todo lo demás, comenzando por los artículos de la respectiva industria.

Tenemos, pues, un punto de partida fijo, con el cual es fácil resolver todo lo demás. El salario en general debe bastar a satisfacer las necesidades del obrero y de su familia en general. El salario mínimo, naturalmente, porque después, cuanto más, mejor. Sobre la pura y estricta necesidad queda mucho camino que recorrer hasta llegar a... la perfección, a la que el hombre aspira y a la que deben aspirar todas las sociedades. Y en este sentido el salario justo es *salario familiar*; sin que por eso crezca el salario ni disminuya, cuando crece o decrece la familia, sino cuando crece o disminuye la habilidad, la capacidad productora. Con lo cual podemos repetir la frase de León XIII: Sociedad en que el salario del obrero en general no alcance a satisfacer

las necesidades de la familia obrera en general, no es sociedad bien organizada, no es sociedad organizada según justicia.

IV

Pero el problema de las familias *numerosas*, francamente numerosas o que pasen de la *media*, queda intacto. ¿Es que la justicia termina con lo que hemos dicho anteriormente? —La justicia conmutativa, sí; porque el patrono debe dar al obrero lo suyo, lo que produce, siempre en relación con lo que produce, que es el único criterio de valoración en la justicia conmutativa. Por estricta justicia conmutativa, reguladora del Derecho privado, nada más.

Pero es que la justicia conmutativa no es toda la justicia; es tan sólo una parte. Porque un obrero tenga muchos hijos, el patrono no está obligado en justicia a darle más *salario*, pues no es más ni mayor el producto que de él recibe. Pero de esos hijos recibe provecho la sociedad, para la cual son su mejor tesoro. Es, pues, la sociedad la que debe dar más al que más la da. Es, pues, ella la que debe atender en justicia a las naturales exigencias de las familias numerosas.

Pero aquí ya entramos en otro campo: el de las relaciones entre el todo y las partes, o sea el de la *justicia distributiva*. La justicia conmutativa aquí ya no tiene nada que hacer; no son para el patrono, por ninguna obligación ni contrato especial, los hijos del obrero; son para la sociedad, a la que le darán hasta la vida, si llega el caso. La sociedad, pues, entra en juego, para completar, aquí como en todo, lo que al hombre individual, que por esto es naturalmente social, naturalmente le falta.

Pero esto que la sociedad debe dar a las familias numerosas, ya no es salario, ni se apoya en el trabajo del obrero, en justicia conmutativa, sino que es *subsidio*, pues la misma obligación hay para dárselo al obrero que trabaja, como al que no trabaja; lo mismo al que trabaja mucho, como al que trabaja poco. No es un *do ut des*, ni un *facio ut facias*, reglas propias de la justicia conmutativa, reglas que buscan y deben buscar la igualdad, sino que se apoyan en una regla de *proporción*, que es la propia de la justicia distributiva. Ley de proporción, en la que, sí, hay que tener en cuenta las necesidades personales y familiares, de las que la justicia conmutativa prescinde. Porque para eso precisamente existe la sociedad, para suplir lo que los

simples individuos, en sus mutuas relaciones personales, no alcanzan de lo necesario para la vida.

Y no se diga que aquí viene a fallar entonces la definición general de la justicia, o la doctrina de la justicia en general, acerca del *medium rei*, a que tanto hemos aludido, no; porque aquí precisamente lo real es la persona, no el servicio, no la cosa que se da. Por eso a la sociedad se debe el hombre entero, con todo lo que es y lo que vale, dentro del orden de sus fines eternos y trascendentales. La sociedad no mira a lo que de un individuo particular recibe, sino al hombre mismo, al que debe ayudar a realizar sus fines según una medida, según una proporción que se establece entre las necesidades de todos los necesitados y los posibles con que pueda contar la sociedad, sin sufrir por otra parte grave quebranto o detrimento.

Rebajar en plan positivista estas relaciones entre la sociedad civil y el hombre hasta colocarlas en un orden de utilidades materiales, es desnaturalizar por completo su naturaleza (valga el pleonismo) y su sentido. Los valores humanos trascienden la materia, son algo más, infinitamente más que la materia. Por eso las teorías que ya por muchos sitios comienzan a pulular, de la supresión de los inútiles (de los económicamente inútiles) son francamente reprobables y, aunque a primera vista no lo parezcan, antisociales. Pero esto ya es otro problema que no podemos tratar aquí, porque nos llevaría demasiado lejos, apartándonos del salario familiar, que es al que únicamente dedicamos estas notas.

Donde termina, pues, el *salario familiar*, que es de justicia conmutativa, según el sentido explicado, y que debe ser pagado por el patrono, salario *objetivo*, conmutativo, dentro de un tipo determinado de trabajo y de productividad, que no tiene por qué atender a necesidades particulares, allí comienza el *subsidio*, que debe pagar, no el patrono, sino la sociedad civil, que no es de justicia conmutativa, sino distributiva, que debe mirar a las necesidades y a las personas, porque éstas precisamente son su objeto real, su *medium rei*, buscando el medio de que su acción subsidiaria a todas las personas y a todas las necesidades convenientemente clasificadas alcance.

V

Bien, este *subsidio familiar*, es la sociedad la que debe darlo. Pero, ¿cómo entendemos aquí la sociedad? ¿La totalidad de los individuos

que la componen? ¿Colectiva o distributivamente considerados? ¿El Estado acaso?... —La totalidad de los individuos, *en cuanto asociados*, son desde luego la sociedad, y a ellos, por consiguiente, corresponde pagar el subsidio familiar de que venimos hablando. A cada individuo en particular le correspondería una parte alícuota infinitesimal en cada caso, que él mismo ni podría determinar, ni menos hacer llegar a su destino. El subsidio familiar es, pues, una carga social, como tantas otras, y debe satisfacerse como se satisfacen todas las demás obligaciones de la sociedad o del Estado.

¡Ah, sí!, ya hemos pronunciado la palabra. La sociedad, en cuanto tal, encarna en el Estado, que por eso viene a ser su legítima representación. El subsidio familiar, pues, repitémoslo, es la función del Estado, que a ella debe atender en la misma forma y con los mismos fondos con que atiende a todas las demás obligaciones generales; de sus fondos propios, si los tiene, con impuestos de esta o de la otra clase, como sea.

Esto en general y en estricta justicia; porque yo no veo inconveniente en que, mientras subsista el sistema de impuestos actual, con tanta variedad de impuestos especiales, de los cuales unos entran directamente en las arcas del Tesoro y otros se dedican, desde luego, a fines también especiales, se dedicara uno más a agenciarse las cantidades necesarias para el subsidio familiar. Y digo mientras subsista este sistema de impuestos, porque indudablemente el ideal sería el impuesto único, y con carácter verdaderamente progresivo. Pero también éste es otro problema que ahora no nos incumbe.

Y en el caso de un impuesto especial para este fin del subsidio, podría muy bien adoptarse el sistema que el P. Getino propone, apoyado principalmente en un sentido de cooperación corporativa entre los miembros de la misma profesión u oficio, y dejando a la Empresa y al Estado como últimos suplentes de lo que todavía faltase. El Estado puede hacer esto desde luego; y para hacerlo así tiene las razones de conveniencia que alega el P. Getino, y las que nosotros mismos, un poco más adelante, hemos de alegar.

Por ahora nos movemos, sin embargo, en un plano de estricta justicia; la cual lo es respecto del Estado, pero no para los particulares, ni consocios, ni empresa, mientras el Estado no lo determine. En la práctica esto parece accidental, pero tiene bastante más importancia de lo que se cree, a fin de conservarse siempre en terreno firme y no expo-

nerse a sensibles y fáciles extravíos; fáciles y aun facilísimos, cuando los principios se pierden de vista. Plantear bien los problemas es recorrer ya la mitad del camino verdadero para la solución. Y estos problemas suelen plantearse distinguiendo. Es el saber distinguir lo que evita los sofismas y deshace las equivocaciones.

VI

Pero vamos a suponer que el Estado falle, como prácticamente falló hasta ahora, hasta estos últimos tiempos. ¿Queda todavía algún recurso?... —Sí, el último de todos, el de la caridad.

Hay quien se espanta ante esta sola palabra; hay quien se ríe, mirándola con desprecio. Que repasen nuestra historia y que vean la infinidad de problemas de este género que resolvió siempre la caridad, porque nadie más los resolvía, porque acaso nadie más los podía resolver o convenía que los resolviese.

Los que se ríen de la caridad o la desprecian, es porque no la sienten y porque se fijan tan sólo en los que tampoco la sienten o la sienten y practican mal. Porque hay muchos que creen que la caridad es una cosa libre, arbitraria, más de supererogación que de obligación. Y eso no es cristiano, ni... ni casi es siquiera humano, noblemente humano.

El ejercicio de la caridad, sobre todo para el cristiano, es una obligación y una obligación sacratísima, la primera de todas las obligaciones. Porque así lo dijo Jesús: “El primero y máximo mandato es amar a Dios con todas las fuerzas, con toda la mente, con todo el corazón...; y hay un segundo precepto semejante a éste: amar al prójimo como a sí mismo”. Y decía también Jesús: *Ex fructibus eorum...*, “por los frutos, por las obras los conoceréis”, conoceréis si aman o no aman, porque obras son amores.

Claro está, después de un par de siglos combatiendo la religión, apoderándose de los bienes de la Iglesia y empobreciéndola, apoderándose de los fondos de las fundaciones benéficas, es fácil decir que la caridad no sirve para nada, ni hace nada. Que el espíritu religioso se rehaga, y que la beneficencia privada no oficial se respete, y que se respete la Iglesia, dueña de sí y de sus bienes, que en tan gran parte a beneficencia y caridad se dedican, y entonces se verá si la caridad hace o no hace, si cuenta en estos problemas o no cuenta.

La caridad tiene un orden, el cual resulta de dos elementos o crite-

rios combinados: magnitud o cuantía de la necesidad y proximidad del necesitado. Por la magnitud de la necesidad nos vemos a veces *obligados* a subvenir a las grandes necesidades, que se producen en el extremo del mundo, en Australia, en China, en Patagonia...

Pero por la proximidad del necesitado estamos obligados *siempre* a socorrer a nuestro *prójimo* (próximo), al que tenemos más cerca al que está al lado de nosotros. Por esto la caridad tiene que comenzar a ejercerse con nuestros criados, nuestros obreros, nuestros compañeros de trabajo, nuestros convecinos...

O si la caridad espontáneamente no se ejercita, como ocurre en nuestras sociedades, tan descristianizadas, o con un cristianismo tan acomodaticio (tan adaptado a lo *cómodo* y agradable) y tan reacio para todo lo que supone sacrificio y privación, que el Estado se lo imponga. Y así lo que hubiera podido resolverse con un poco de caridad fraterna, se convierte en problema de Gobierno. Y lo que no se da al hermano en caridad, hay que darlo en impuestos al Estado, por justicia legal, para que él luego lo convierta en subsidio familiar por justicia distributiva.

Lo que no encuentro por ningún lado es la justicia social (a no ser que se llame tal a la distributiva); ni veo que haya necesidad de ella para explicar y resolver estos problemas de justicia y de gobierno. La justicia, toda justicia es siempre social, aun la justicia conmutativa; y es el nervio mismo de toda sociedad bien organizada. Las sociedades humanas son sociedades de derecho, y el derecho es en la justicia donde encuentra su realización. Toda justicia, pues, es eminentemente social. Por eso la justicia es la que levanta los pueblos; y el olvido o quebrantamiento de sus normas y preceptos lo que más rápidamente los desmorona.

Si porque está de moda esto de *social*, se le quiere poner a toda justicia ese calificativo, bien está, aunque para los antiguos era cosa innecesaria por sobreentendida. Si, en cambio, por justicia social se quiere significar una nueva especie de justicia, aparte de las clásicamente conocidas, yo no veo qué campo se le ha de señalar, ni qué clase de relaciones entre los hombres ha de regular. Pero, en fin, tampoco esta cuestión nos interesa ahora.

VII

Y una vez encuadrado el problema, dentro de la doctrina escolástica, debemos encuadrarlo también en la realidad social. Esto de lo so-

cial es demasiado complejo, para que pueda una sin peligro dedicarse a resolver un problema sin extender un poco la mirada al resto del campo. La sociedad es un todo, y entre sus partes debe guardarse siempre una cierta proporción. Si a un automóvil se le aprieta demasiado un tornillo o un neumático, dejando los otros flojos, marcha mal: hay que ponerlos todos a tono.

El problema de las familias numerosas es uno de tantos problemas como se plantean en las modernas sociedades. Separarlo demasiado de los problemas restantes, sería equivocado e... injusto. En el fondo, este problema es sencillamente el de una necesidad social no satisfecha por el juego espontáneo y libre de los demás factores económico-sociales.

¿Qué diferencia hay en el fondo, entre el padre que con su salario normal no puede atender a su familia, más numerosa que lo normal, de ocho hijos, por ejemplo, y la del otro padre, que no tiene más que dos hijos, pero que por su poca salud, o por incapacidad natural, o por paro forzoso, o por lo que sea, no alcanza, a pesar de su buena voluntad, a sostenerlos? Y, cuando el padre no existe, ¿no es igualmente sagrada la necesidad de esa familia compuesta por viuda y huérfanos? Etc., etc., porque aquí podrían ponerse en serie todas las necesidades sociales, que ponen a una familia por debajo de la capacidad normal de atender a su propia subsistencia. El problema, pues, de las familias numerosas no es sino una parte de aquel problema total, a que con frase gráfica aludía nuestro providencial Caudillo, al decir que en la nueva España no podrá haber una mesa sin pan, ni un hogar sin fuego, ni con pan excesivamente escaso y fuego intermitente.

Es decir, que éstos son aspectos parciales de lo que hoy se llama *seguro total*; seguro contra enfermedades, viudez, paro forzoso, familia numerosa, ancianidad, etc., etc. La solución de conjunto, o de seguro total, sería indudablemente mucho más equitativa y justa. Y combinada con el impuesto único, podría crear un estado de justicia y de bienestar, que se aproximaría mucho al ideal social.

Pero esas soluciones totales implican, aunque sean más justas, mayores dificultades; y hay que contentarse con ir resolviendo parcialmente cada problema, sin perder de vista los problemas afines y colaterales. ¿Por qué este mismo de la familia numerosa, a base de salario (de obreros o empleados), comienza ya implicando una injusta restricción? ¿Por qué, en efecto, se ha de conceder un subsidio al obrero que con su salario normal no puede mantener sus diez hijos, y no al pequeño agri-

cultor, o pequeño artesano, al que ocurre exactamente lo mismo con sus otros diez hijos, en proporción con su pequeña propiedad o profesión, que le daría muy bien para mantener sólo cuatro?... Aquí ya no hay propiamente salario; pero el subsidio, el *subsidio familiar*, no debe en justicia desaparecer. No hay patronos, ni acaso compañeros de profesión; pero no puede ni debe faltar el Estado.

Además, para una viuda o para un individuo inútil puede ser una familia imposible de sostener cuatro hijos, por ejemplo; mientras que un hábil obrero puede tal vez con su trabajo cualificado mantener muy bien sus diez o doce hijos con holgura. Todo esto es muy complicado, repetimos; y hay que mirar mucho los pasos que se dan, no sea que, poniendo mucho celo en atender a una necesidad justa y legítima, se venga a caer en injusticia, alejando al lado otra necesidad mayor, y por consiguiente con más derecho, desatendida. También sobre esto habría mucho que decir; pero no es ese ahora nuestro intento.

VIII

No queremos, sin embargo, dejar la pluma sin traer aquí una parábola evangélica, que parece guardar una cierta relación con el salario familiar. Claro que no vamos a escuchar de labios de Nuestro Señor ninguna disquisición escolástica ni *sociológica* (¡perdón por el barbarismo!), con distingos y subdistingos. Jesucristo enseña virtudes a la muchedumbre; dar normas para bien obrar, sin decirnos por qué títulos debemos obrar así, ni qué clase de justicia o de virtud es la que con ello practicamos. Pero la parábola tiene evidente aplicación a nuestro caso.

“Un hombre, dice Jesucristo, salió muy de mañana en busca de operarios para su viña. Y habiéndolos hallado y convenido con ellos el jornal de un denario por día de trabajo, los envió a su viña como jornaleros. Hacia la hora de tercia (media mañana) volvió a salir; y viéndolo a otros ociosos en la plaza, les dijo: “Id también vosotros a trabajar a mi viña y os daré lo que sea justo”. Y ellos aceptaron y se fueron. Todavía volvió a salir hacia medio día y hacia media tarde, y le ocurrió exactamente lo mismo. Y aún a las cinco de la tarde volvió a la plaza, y encontrando allí algunos todavía, les dijo: “Pero, ¿qué hacéis aquí ociosos todo el día?” Los cuales respondieron: “Porque no tenemos trabajo”. “Id también vosotros, les dijo, a trabajar a mi viña”.

Al anochecer, este hombre, dueño de la viña, llamó a su encargado

y le dijo: "Llama a los obreros y págales el jornal íntegro a todos, comenzando por los últimos que llegaron". Acercándose, pues, los que habían entrado al trabajo a las cinco de la tarde, recibieron cada uno su denario. Al ver lo cual, los otros creyeron que a ellos se les daría más; pero según iban llegando recibían también cada uno su denario.

Entonces comenzaron a murmurar contra su amo, diciendo: "¿Estos últimos no trabajaron más que una hora y les pagas igual que a nosotros, que hemos trabajado en peso y bajo el sol ardiente todo el día?...". Pero el amo, dirigiéndose a uno de ellos, le dijo: "Amigo, ninguna razón tienes para quejarte; ¿no has convenido conmigo en que *tu jornal* por un día de trabajo sería de un denario? Tú llevas, pues, *lo tuyo* sin merma alguna. Pero si yo quiero dar a estos últimos lo mismo que a ti, ¿no voy a poder hacer con *lo mío* lo que me dé la gana? ¿Es motivo esta *bondad mía* para que tú te quejes como envidioso y malo?...".

Hasta aquí la parábola, de cuyo sentido espiritual prescindo por completo. Pero en su aspecto literal (valga la interpretación lo que valga...), ¿quién no ve que aquí hay un salario justo, de justicia conmutativa, el denario por día de trabajo *quod tuum est*, que se debe al obrero que trabajó todo el día, y que no pasaría de la octava parte para los que entraron a las cinco de la tarde; pero hay también un subsidio, que el amo da a los que, sin culpa, no llegaron a ganar todo el jornal. Subsidio que el amo les da, porque quiere, por bondad, no por justicia (conmutativa); subsidio que el obrero no ha merecido, ni puede exigir, porque no lo ha hecho suyo por el trabajo, como los que trabajaron todo el día; subsidio que les da el patrono para que puedan vivir, atendiendo a la necesidad del obrero, no a su escaso trabajo? En el orden privado la solución es perfecta. El patrono da a todos lo justo; pero a los que, en paro forzoso, no llegaron a ganar el jornal entero, por pura bondad, y disponiendo libremente de lo suyo, les da también el jornal entero, a fin de que su necesidad quede también completamente cubierta.

Esto es lo perfecto en el orden moral, en un orden puramente individual; porque Jesucristo, repetimos, no viene a dar lecciones de Derecho público. Añádase a esto el subsidio del Estado y la participación en ese subsidio, por medio del Estado o directamente, de todas las demás clases sociales, a comenzar por las más próximas, y la solución del problema será completa.

IX

Resumiendo. Salario es retribución de un servicio. Pertenece, pues, a la justicia conmutativa, la cual tiene por objeto el *medium rei*, y por medida la utilidad o productividad o valer humano del servicio prestado.

Pero todo lo humano se especifica y determina en último término con relación a un fin. Y como el fin del trabajo del hombre es el sostenimiento propio y de su familia, real o posible, en términos generales un salario medio normal debe corresponder a las exigencias de una familia media también normal. Este será un salario familiar de justicia, precisamente conmutativa, y sin salir del Derecho privado.

Pero esta ley objetiva, como todas las leyes al fin, no resuelve el problema sino *ut in pluribus*, no en los casos particulares. En éstos, ¿cómo se atenderá? Para suplir esta deficiencia está la sociedad y su representación el Estado. Y éste, sí, tiene que atender a la necesidad, a todas las necesidades no satisfechas de los ciudadanos, con sentido proporcional y en la medida de sus posibilidades. Esta función supletoria del Estado para con las familias numerosas, es lo que se llama, y debe llamarse *subsidio familiar*, y pertenece a la justicia distributiva.

En sociedades plenamente cristianas quizás este subsidio no hubiese sido necesario, porque llenaría sus funciones la caridad. La cual en este caso debe comenzar por los más allegados: compañeros de trabajo, patronos... Si éstos no lo hacen, el Estado puede obligarles a hacerlo, imponiéndoles, como impuesto, lo que no han querido dar espontáneamente como limosna. Lo cual, para el que da, ya no es entonces limosna, ni acto de caridad (más perfecto), sino un mero acto de justicia legal, que al derramarse luego por el Gobierno sobre las familias numerosas se convierte en acto de justicia distributiva.

Mas como este problema es sencillamente un caso particular del problema general de las necesidades sociales y de los correspondientes subsidios, podría todo ello expresarse en una fórmula de bienestar y equilibrio social parecida a la siguiente:

$$P + F + I = T + S - C,$$

en la cual P significa las necesidades de la persona, F las de la familia, I los impuestos; T el trabajo o el salario correspondiente, S el subsidio y C lo que pueda recibir de caridad. Esto suponiendo que el obrero no

tenga otros bienes más que su trabajo, ni haya en su familia otra persona capacitada para trabajar. Alguna, o algunas de estas cantidades pueden reducirse a cero; y todas ellas pueden crecer o disminuir por mil motivos o razones. Las necesidades de persona y familia, por ejemplo, crecen no sólo con el número de hijos, sino por enfermedades, vejez, desgracias, etc. Los frutos del trabajo aumentan por la habilidad, la aplicación, el ahorro, etc. Los impuestos, los subsidios y la caridad deben ejercer una función reguladora y supletoria para mantener el equilibrio. Las aplicaciones y derivaciones subsiguientes están ya al alcance de todo el mundo. ¿Placet? Pues ahí queda ese intento rapidísimo de solución teórica al problema del *salario familiar*, según la doctrina escolástica y conservando íntegro su tecnicismo (a lo que nosotros podemos entender), para que otros más capacitados, si lo juzgan digno, lo refuten o lo perfeccionen.

FR. A. G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.

Estado actual del mundo

musulmán★

El pueblo musulmán ha estado cerca de mil años en estado de muerte aparente. Hoy revive. El estudio del islam contemporáneo, sea en lo teológico, sea en lo político, sea en lo social, es tanto o más interesante que el islam clásico. Cerca de trescientos millones de seres humanos que se creían humillados por voluntad de Allah bajo el yugo de los "infieles", empiezan a sacudir su yugo. Buscan ansiosamente su unidad y en parte la están encontrando. No vale cerrar los ojos. Esos cientos de millones serán de mucho peso en la balanza política. Si llegasen a hacer una alianza con los ochocientos millones de las razas de color contra el enemigo común, que es el blanco, ya se puede prever cuáles serían las consecuencias. En el congreso de Baku el mundo musulmán estuvo a cuatro pasos de hundirse en el comunismo. Entonces les parecía que los principios de Lenin y de Mahoma no diferían sensiblemente. Países democráticos y países totalitarios trabajan febrilmente por ganarse la voluntad de este pueblo que renace. Una cosa hay que dar por descontada: que la dominación europea sobre los países musulmanes reposa sobre fundamentos inestables. El musulmán, por lo menos en donde son mayoría, no puede soportar la dominación europea: sea la que sea. Saben acomodarse a las circunstancias. Callan cuando no pueden más. Pero el día que sus fuerzas militares estén completas y su unidad realizada, entonces hablarán. El árabe comienza a dejar el camello por el aeroplano. Alrededor de la Meca no se permite otro deporte

*Para orientación del lector he de declarar que tengo el material preparado para otros artículos sobre el Islam contemporáneo, que servirán de complemento al actual. Sin comprometerme desde ahora en cuanto a los títulos, ni en cuanto al orden, puedo adelantar que las materias tratadas serán las siguientes: La cultura musulmana de hoy. Corrientes filosóficas. Teología Fundamental del Islam contemporáneo: ideas sobre el Corán, Hadith, Biblia, y la persona de Mahoma. Credo musulmán. El principio de la evolución dogmática y moral. Sectas. Escolástica musulmana. Sufismo. Atributos de Dios. Los santos. Mahoma, santo. Los ángeles. Los pilares del Islam. Moral. Emancipación de la mujer musulmana. El obrero oriental. Interpretaciones recientes de la escatología, principalmente del paraíso coránico. Crisis de la religión musulmana. Apologética musulmana. Juicio sobre el Islam. Arabia Saudita. Iraq, Siria y Líbano. Palestina y el sionismo. La revolución turca. Persia, chiismo, babismo y behaísmo. Egipto, centro cultural del Islam contemporáneo. Africa del Norte. Africa Negra musulmana. El Islam en las Indias inglesas y holandesas. La diáspora asiática, europea y americana. Desde ahora me encomiendo a la benevolencia del lector, porque, aun limitándome al Islam contemporáneo, y a pesar del esfuerzo grande que hago, mi "síntesis" no será en realidad más que una invitación a trabajar.

que la guerra. El nuevo señor de Arabia es muy poco susceptible en lo de las campañas de Prensa. No se molesta porque hayan empezado a decir de él, con torcida intención, que es un pequeño Hitler. Claro está que aún no han llegado a las puertas de Viena ni a Gibraltar, pero a veces la historia se repite.

Los árabes, por no citar todas las razas musulmanas, son caballeros que reaccionan vivamente ante la nobleza o la traición. Testigo Lawrence, ese héroe legendario de nuestros tiempos, que tan bien supo captar el alma árabe. Pero fué víctima de la incalificable traición del acuerdo Sykes-Picot, cuyas consecuencias para los signatarios se están viendo. En todo caso, las potencias europeas se han convencido de que necesitan conocer mejor el islam y ganarle por la generosidad. Francia tiene muy buenos especialistas en cuestiones musulmanas; pero desgraciadamente los políticos no les han escuchado. Los franceses de Oriente viven en una especie de narcisismo. No quieren ver ni saber más que Francia. Se imaginan, o mejor dicho se imaginaban, que el musulmán no pedía otra cosa que los "beneficios" de la cultura francesa. Si hubiesen leído un poco más a su gran sabio Masignon, no se encontrarían ahora en el atolladero de Siria. Inglaterra tiene un servicio de información formidable; pero el temperamento y la formación inglesa no son aptos para comprender a los musulmanes. Se cita como ejemplo Lord Cremer, que habiendo vivido tanto tiempo en Oriente, no llegó a comprender la verdadera mentalidad oriental. Italia, gracias a grandes especialistas como Nallino, sostiene un instituto y una revista para el Oriente moderno que es alabada y utilizada por todos, sin distinción de naciones, y es el secreto de muchos éxitos de la política musulmana de Italia. La actividad que despliega Rusia para conocer el islam contemporáneo merecería un estudio especial. Comunistas rusos, exteriormente musulmanes, iban hasta La Meca hablando árabe mejor que los árabes y discutiendo con los sabios musulmanes sobre las cuestiones más arduas. España tiene en su protectorado de Marruecos una partecita del islam. Por muy importante que sea Marruecos, lo más importante es conocer el islam en general. Aunque no fuese más que por los intereses del protectorado, saben muy bien nuestras autoridades que todos los movimientos de esta zona van al unísono con lo restante del islam. Las naciones que no ejercen imperialismo en países musulmanes son las mejor vistas. Con inteligencia y sinceridad se pueden establecer relaciones comerciales ventajosas.

Teólogos, filósofos, literatos y curiosos tienen mucho que ver en la crisis actual del islam. Desde el siglo de oro no se había visto un renacimiento semejante. El islam sufrió una prueba terrible con la filosofía griega; hoy sufre otra mayor con la filosofía moderna. Los filósofos modernos son traducidos al árabe o leídos en sus lenguas originales. Hay grandes herejes en el islam contemporáneo. Hay conservadores encarnizados. En el corazón de Arabia se prohíbe todo raciocinio teológico como una infidelidad. Hay eclécticos que mezclan de la manera más curiosa la doctrina del Corán con doctrinas peregrinas. Hay iluminados que se declaran "Mesías", "eones", "hijos de Dios", y tienen millares de adeptos, porque se apoyan en doctrinas muy arraigadas en la conciencia popular. Hay reformadores a la manera de Lutero que tratan de acomodar el islam a los tiempos presentes. Se interpretan de manera

aceptable para la mentalidad contemporánea las viejas doctrinas del paraíso coránico y la poligamia. Se crea una apologética sutil. Se organizan grandes empresas misioneras para convertir al islam indios, chinos, africanos y aun americanos y europeos. ¡Cuántas teorías para crear la unión de Oriente sobre una base histórica, filosófica o religiosa! Precisamente Oriente es la patria de las minorías etnológicas y religiosas, herederas orgullosas de antiguos imperios, iglesias, religiones. Hay que venir a ver cómo las civilizaciones muertas reviven. En Persia la gloria nacional es la antigüedad preislámica. El poeta nacional es el pagano Firdusi. En Egipto luchan las tendencias faraónicas con las tendencias musulmanas. Turquía enseña a sus niños que son herederos de los hititas. El monje copto se desinteresa de todas las cuestiones modernas y no discute más que sobre el concilio de Calcedonia. El sionista y el árabe, habiendo agotado el tema de la declaración Balfour, pasan a discutir la cuestión arqueológica de los primitivos pobladores de Palestina. No digamos adónde llevan las novísimas polémicas sobre las razas. Ya no parece exageración decir que se llegará a desempolvar los antiguos procesos de los dioses. Es encantador para un arqueólogo ver la unidad de este Oriente desde los tiempos más remotos y comprobar que todos los descubrimientos son utilizados por escritores de actualidad. Acaba de llegar a mis manos el libro de uno de los principales abogados egipcios, que defiende una especie de nacionalismo del Próximo Oriente, para el que trata de buscar unidad espiritual. Los archivos donde ha rebuscado este célebre abogado es la antigüedad. Su libro es un tratado de civilizaciones y religiones comparadas.

¿Cuál será el resultado de esta enorme crisis espiritual del islam? ¿Perecerá la fe en Allah, sin ser reemplazada por otra cosa mejor? ¿Cuál sería el resultado de tan gran catástrofe en cientos de millones de musulmanes? Por lo menos, ¿seguirán el ejemplo de Turquía, capital hasta ayer del islamismo? No se dirá que esto no es interesante. Teología, filosofía, arqueología, historia de las religiones y de los dogmas cristianos, tienen en el Oriente moderno vasto campo donde ejercitarse. De la evolución social no hay que hablar, pues su interés está a la vista de todos.

Cuántos musulmanes hay en el mundo.—El total de los musulmanes esparcidos por el mundo es aproximadamente igual al de los habitantes del continente americano. Estadísticas hechas a bulto por musulmanes fervientes, como el imán de la mezquita de Working, dan un resultado de 600 millones. Quiere decir que no tenemos estadística exacta. Pero sí podemos asegurar 250 millones como mínimo y 300 millones como probable. El grupo más numeroso es el de la India inglesa con unos 80 millones, que son aún una pequeña minoría (!) en dicho país. Vienen después los musulmanes de las Indias Holandesas: unos 54 millones, con la ventaja de ser mayoría absoluta, pues la población total es de 70 millones. Los de Rusia son 20 millones. Turquía, Irán y Egipto cuenta cada uno con 15 millones en números redondos. En medio de este triángulo de pueblos musulmanes, que no son de raza árabe, existe una larga lista de pueblos situados en la periferia de un inmenso desierto que les da a todos unidad geográfica y moral: Iraq, Siria-Líbano, Palestina, Trans-

Jordania, Arabia Saudita, Yemen, Aden, Hadramunt, Oman, Costa de los Piratas, Bahrein, Qatar, Koweit; todos los cuales hacen unos 12 millones de musulmanes, en su mayoría árabes, unos independientes y otros no. En Asia nos quedan aún por citar China con 9 millones, perdidos en su mayoría inmensa; Afganistán, con 7 millones, que hacen mayoría completa y Estado independiente; Siam, Indochina, Filipinas, Japón, que entre todos harán un millón. En el Norte de Africa, desde el Marruecos español hasta Libia, unos 16 millones, la mayoría de los cuales están bajo la dominación francesa. En todo el resto del inmenso continente africano e islas adyacentes hay un gran número de musulmanes bajo la dominación inglesa, francesa, italiana, anglo-egipcia, portuguesa, española, belga, que aumenta cada día por vía de propaganda misionera y hoy puede ser calculado, en números redondos, en 30 millones. Existe una considerable diáspora musulmana en Europa: Grecia, Rumania, Bulgaria, Yugoslavia, Polonia, Lituania, Finlandia, Alemania, Francia, Bélgica, Inglaterra, Italia (Albania), Rodas, Chipre, con un total ciertamente superior a tres millones. La diáspora de las dos Américas, que suman unos 60.000, o quizá muchos más, no se ha de apreciar por el número, sino por la influencia. Por fin, la Oceanía no cuenta más que unos 10.000 musulmanes.

Razas y racismo.—Por el cuadro que precede se puede ver la relación que existe entre el Islam y las diferentes razas. Es absurdo citar como sinónimos musulmán y árabe. Los más numerosos entre los musulmanes son los arios de Persia e India. Vienen luego los malayos. La raza turca, que comprende no sólo los habitantes de Turquía, sino otros tantos más en Rusia y demás países adyacentes, tampoco tienen nada de semitas. Los negros y los bereberes del Norte de África tampoco pueden ser llamados árabes. Los árabes de raza son, pues, una pequeña minoría. El Islam ha nacido en Arabia. Una buena parte de sus mandamientos son la ley del desierto. Sólo en Arabia se conserva puro el espíritu de Mahoma. De ahí han partido ayer y hoy todos los reformadores. La raza árabe es bendita y superior a las otras, por lo menos para el efecto del Califato. Sin embargo, los teoretizantes modernos de las razas están muy divididos. En las polémicas de este mismo año en Egipto hemos visto cómo hay musulmanes que colocan la raza árabe debajo de las otras. Ya en tiempos antiguos hubo polémicas racistas entre los partidarios de Arabia y los partidarios, por ejemplo, de Córdoba. La cuestión de razas puede traer serias consecuencias para la unidad del Islam, de que hablaremos después. Los colores de la piel son banderas que no cambian. Los lazos de la sangre no se desatan. El racismo turco es la raíz profunda del cisma de Atatürk, como veremos en otra ocasión. Los malayos son hindúes con un barniz musulmán. El bereber de Tetuán se cree forastero en El Cairo más que en Sevilla.

Geografía e independencia.—Este mundo islámico que nos hemos atrevido a comparar con toda la población de América y que, como veremos, desearía formar una unidad política, no está favorecido por la Geografía. Ex-

tendido desde Marruecos hasta Filipinas, desde el Turquestán hasta el Congo, se encuentra principalmente en el camino de las colonias inglesas, francesas e italianas. Fatalmente se tenía que convertir él mismo en colonia.

Los pueblos musulmanes independientes son: Turquía, Irán (= Persia), Afganistán, Arabia Saudita, Yemen, Egipto, Iraq (= Mesopotamia). Siria lo es de derecho, en virtud del tratado que no acaba de ser ratificado. Los demás son o colonias, o países bajo mandato, o provincias, o minorías de pueblos no islámicos. Las potencias coloniales islámicas son: Inglaterra, Holanda, Francia e Italia. De segunda importancia son: España, Portugal y Bélgica.

Esclavitud económica.—Los pueblos musulmanes no pueden ser acusados de materialistas; pero sin el factor económico no se explica bien ninguno de sus problemas, desde el de la independencia, que no es efectiva en ninguno de ellos por la razón económica, hasta el de la enseñanza y la práctica de la religión, donde la economía produce también fuertes acciones y reacciones. Si se echa una mirada a la Geografía, se verá que los pueblos musulmanes viven en desiertos. La nota dominante es una gran pobreza. Pero el subsuelo contiene minerales y petróleo en cantidad considerable. Esto atrae los capitales europeos y con los capitales la técnica, la mentalidad, las costumbres. La Arabia Saudita, solar del islam, no tenía hasta hace poco más recursos que las contribuciones de los peregrinos. De poco le vale su ortodoxia absoluta: Egipto e Iraq, con el prestigio de su riqueza y progreso, imponen sus sistemas en círculos islámicos más extendidos y tienen más títulos para el califato. Particularmente Egipto debe al Nilo el estar a la cabeza del mundo islámico. Faruk vence a Ibn Saud por ser más fuerte, más rico y más moderno. Las letras egipcias vencen a las del Líbano gracias a los tesoros que las alimentan. Siria tiene y tenía su porvenir en el comercio de *transit*, muy amenazado por los proyectos sionistas y la política francesa. La vida en Irán se transforma completamente desde este año con la inauguración del ferrocarril que lo atraviesa de norte a sur. Inglaterra se ha opuesto cuanto ha podido, porque dicho ferrocarril parecía asegurar a Rusia la preponderancia. Pero la energía del emperador actual ha vencido la resistencia. Atatürco no ha dado importancia más que a las cuestiones económicas.

El ideal comunista o anti-comunista, musulmán o anti-musulmán, racista, totalitario o liberal, estaba subordinado al problema económico. Turquía es hoy el pueblo más libre del islam, porque es el que menos se ha humillado ante los capitalistas europeo-americanos. No quiero citar uno a uno todos los pueblos musulmanes, porque todos ellos están cogidos por el lado económico, desde los pequeños Estados como Koweit, donde el representante de la economía inglesa manda como un rey, hasta Egipto, donde la banca nacional es de propiedad extranjera. Sólo la cuestión del petróleo merece un estudio especial. La historia de Arabia moderna podría llamarse historia del petróleo. El petróleo ha condenado a Arabia a la esclavitud anglo-americana. El petróleo constituye la base del presupuesto en Irán, Iraq, Arabia Saudita y los pequeños Estados de la costa arábiga. El petróleo transforma al beduino en sedentario, cambia el camello por el camión, abre pozos en el desierto, crea ejércitos,

fomenta la instrucción, por el retrasado musulmán en relación con el europeo y cambia las costumbres del islam. ¿Qué puede quedar de la vida típica del desierto si el camello desaparece? Ya ha perdido las tres cuartas partes de su valor y sus propietarios están arruinados. Si además del petróleo contamos las industrias de Ford, que forman el presupuesto de Transjordania, las empresas de todas clases, el comercio exterior que lo invade todo y mata las pequeñas industrias locales, nos formaremos una idea de la extensión de la ocupación pacífica europea.

¿Será esto siempre así? Los patriotas orientales luchan con energía por librarse de la gran humillación económica. El dinero que tenían guardado inactivo porque el Corán prohíbe terminantemente prestarlo a interés, empieza a ser empleado para grandes empresas. Las necesidades económicas obligaron al sheik Abdu, rector de Al-Azhar, especie de pontífice del islam de Egipto, a pronunciar su famosa *fetwa* o *definición*, que autorizaba a los musulmanes a prestar su dinero a interés. Hubieran debido hacerlo desde la edad media para que los judíos no hubiesen sido los únicos en encargarse de sus finanzas. Así se ha constituido en Egipto la sociedad y banca *Misr*, que, aunque de carácter privado, está extendiendo toda una red de industrias que van suplantando las europeas y espera extender su influencia a Palestina para luchar contra el sionismo, que es la más gigantesca intervención económica de Europa en Oriente. Si todos los otros países siguiesen este ejemplo, la supremacía extranjera sería puesta en peligro. Las riquezas naturales de Oriente serían para los orientales. Las concesiones de tierras, petróleo, minas, riego, ferrocarriles, comercio, que desangran estos pobres países para enriquecer las bancas de Londres, Nueva York y París, podrían pasar a manos de orientales. Ya tienen muchos elementos de que se pueden servir todos si quieren colaborar entre sí. Por lo menos, tienen la ventaja de que los brazos no cuestan caros como en Europa. Pero no nos preocupemos, porque ellos mismos empiezan ya a despertar.

Panislamismo, panarabismo, orientalismo, nacionalismos. — Hemos hablado, aunque de manera muy sumaria, de diversos elementos del mundo islámico. Nos interesa saber si hay un alma que informa a todos los musulmanes, o bien hay que considerarlos como grupos disgregados. Las principales aspiraciones políticas se resumen en los cuatro nombres que encabezan este párrafo y no se deben confundir unos con otros. Musulmán y árabe no son dos palabras sinónimas, a pesar del abuso del lenguaje. El mundo islámico abarca los 300 millones de musulmanes; el mundo árabe se reduce a los árabes de raza, que son muy pocos, o, según otros, a los de lengua árabe, que son también una pequeña parte del mundo musulmán.

Cuando los musulmanes hablan del "mundo oriental" lo identifican con el Oriente árabe, incluyendo los cristianos que hablan esta lengua, o le pueden dar toda una gama de acepciones más y más amplias, hasta abarcar todo el Oriente, incluso los politeístas de India y Japón. El nacionalismo, en su acepción propia, supone que un pueblo, por ejemplo Turquía, se desolidariza de los demás. Por debajo del nacionalismo están las minorías religiosas o étnicas,

como coptos, armenios, sionistas, tribus beduinas o bereberes, etc., que algunos consideran como naciones del porvenir. Estas divisiones no son creaciones de mi cabeza, sino realidades muy actuales. El panislamismo ha existido siempre como aspiración, sobre todo por razón del califato. El panarabismo es una creación del período de la Gran Guerra, cuando los pueblos de raza árabe se sublevaron contra Turquía. Pero el concepto de panarabismo, como venenos a su tiempo, es muy nebuloso, porque como la patria árabe no existe más que en proyecto y admite límites muy variables, cada uno se la forja como quiere. Para unos son los países propiamente árabes. Otros incluyen Egipto, Turquía y Persia. Otros lo extienden a Marruecos y otros lo extienden tanto, que panarabismo se confunde con panislamismo. Cuando el partido del *wafd* egipcio se hizo representar este mismo año en el congreso hindú, a pesar del politeísmo de éste, quiere decir que la idea de orientalismo contra la colonización inglesa dominó sobre la idea de panislamismo y panarabismo. Cuando los musulmanes alaban las reformas heréticas de Ataturco o eliminan de sus programas lo específicamente islámico para atraer a las minorías cristianas, quiere decir lo mismo. Pero cuando el Decano de la Facultad de Letras de Egipto considera a los árabes como invasores de Egipto, de la misma manera que los romanos o asirios, y se proclama faraónico; o en Persia se celebra oficialmente el centenario del poeta preislámico Firdusi y se restaura el culto zoroástrico, o Ataturco rompe con sus antiguos vasallos árabes, o el marroquí apela a su condición de bereber, todo esto no es más que nacionalismo. Creo que los conceptos están claros. Ahora vamos a tratar en particular de los nacionalismos, minorías, panarabismo y, sobre todo del panislamismo, que es el objeto formal del presente estudio.

Nacionalismo y neo-paganismo.—Los nacionalismos son el hecho político más saliente de estos últimos treinta años, lo mismo en el Islam que en Europa. Y más en el Islam, porque la ley musulmana no había previsto esto y hoy en vez de adaptarse ha debido quebrar por todas partes. La creación de Estados musulmanes independientes es la mayor esperanza de la solidaridad panislámica o panarabista. Pero, con tal que no degeneren en nacionalismo excesivo que acentúe las diferencias entre unos y otros. Estas diferencias pueden abarcar todo el campo de la política, religión y costumbres, porque los movimientos nacionalistas lo engloban todo. Se ha discutido mucho sobre los elementos constitutivos de una nación: geografía, raza, religión, lengua, costumbres, tradición, economía. Todos estos elementos vienen jugando un gran papel en la nueva constitución política de esos 300 millones de musulmanes. Todos y cada uno de esos elementos que diferencian unos de otros los miembros de la gran familia musulmana, son muy explotados por colonizadores y colonizados para formar el sentimiento de solidaridad entre tal o tal grupo. Este sentimiento de solidaridad crea una nación. Creada una nación, no falta más que un paso para llegar a la formación de un Estado que pone el sello oficial de la solidaridad. Egipto siempre había sido una nación con conciencia de su unidad, pero hasta hace poco no era Estado. Por el contrario, Iraq llegó a ser un Estado antes que sus súbditos se sintiesen una nación, dado que la

gran variedad de minorías no se sentían solidarias ni en cultura, ni en política, ni en religión.

Estábamos muy acostumbrados a hablar del islam, como si este término fuese algo universal. Los grandes imperios antiguos, hasta el último imperio turco, hacían parecer que todo era homogéneo. Pero la diferencia entre unos y otros pueblos musulmanes es muy grande. Los marroquíes de nuestra zona cuando van a El Cairo sienten que esto no es aquello, se agrupan en los mismos barrios y no tratan más que entre sí. Un político o diplomático que conoce bien Marruecos no se imagine que conoce Afganistán. El islam, en su avance rápido por todo el mundo, convirtió imperfectamente los pueblos. Echó un ligero barniz sobre las civilizaciones y religiones ya existentes. Algunas que parecían completamente muertas renacen. Tales son la cultura faraónica, la asirio-babilónica, la religión de Zoroastro, el hinduismo, el brahmanismo, el paganismo griego, el culto totémico, las doctrinas y prácticas talmúdicas y hasta el politeísmo pre-mahometano, en forma de culto de los santos, en África, Arabia e India. El fondo cristiano está metido hasta la médula del Corán y produce hoy reacciones intensas de grande valor político, como veremos al hablar de importantes sectas de origen persa.

Nunca insistiré bastante en la necesidad de conocer a fondo las civilizaciones antiguas para entender el islam moderno. Lo mismo da que se trate de política, de cultura o de religión, las ideas más viejas vuelven a renacer si es que habían llegado a morir. El caso de los novísimos germanos que se sienten solidarios de sus viejos antecesores, que tantas veces hemos oído llamar bárbaros o salvajes, y el de los indigenistas de América, que adoran todo lo que es prehispánico, es un caso corriente en países musulmanes modernos. Como en América hay una fuerte mayoría que está por la solidaridad hispano-americana, también en Oriente hay aún una fuerte mayoría partidaria de la solidaridad islámica. Pero las viejas civilizaciones orientales, tan ricas en documentos literarios y monumentos de arte perfectamente conservados, que los sabios del mundo entero vienen a enseñarles a comprender y admirar, obran continuamente sobre la mentalidad de los patriotas y crean nacionalismos emparentados con las civilizaciones preislámicas. El caso más notable es el de *Persia*, que deja su nombre para adoptar el nombre antiguo de *Irán*, con todo lo que esto significa. El emperador deja también su nombre, para tomar el preislámico de Pahlavi. Se glorifica la historia anterior a Mahoma y se celebra oficialmente el centenario de un poeta pagano como poeta nacional. Turquía, capital hasta ayer del mundo musulmán, ha renunciado a la gloria de numerosos siglos de historia musulmana. Le interesan más las glorias de los Hittitas, tan en boga en la ciencia de hoy, aunque los etnólogos pongan en duda los derechos de los turcos a tal herencia. El nombre de *Allah*, que hasta las piedras reputen en dicho país, nombre intraducible e increado, como enseñan aún los viejos doctores de Stambul (=Constantinopla), han tenido la temeridad de cambiarlo por el viejísimo nombre turco de *Tanrı*. En Egipto, un observador superficial pensará que todo lo faraónico está ya definitivamente clasificado al lado de las momias. Pero esto no son más que apariencias. El doctor Tah Hussein, alma de la Universidad y casi toda su vida De-

cano de la Facultad de Letras, se declara rotundamente faraónico. A los árabes los declara invasores, lo mismo que a los griegos y los romanos. Hay que confesar que la mayoría no piensa aún como él, pero la élite suele triunfar contra la mayoría. El rey Faruk ama y estudia con verdadera pasión el Egipto antiguo. No se sabe qué es lo que le halaga más: ser llamado heredero de los faraones o ser aclamado califa del islam a la puerta de las mezquitas. Cuando su advenimiento al trono, una parte de la opinión pública pedía que fuese coronado con la diadema de Tut-anh-Amon, y otros que recibiese la investidura del jefe supremo musulmán, pero ni lo uno ni lo otro se hizo. Hechos palpables son que el Estado egipcio gasta cantidades enormes para las excavaciones, estudio y conservación de los monumentos faraónicos, mientras que las mezquitas y demás monumentos árabes, que se arruinan, son tratados como "pariente pobre", según frase de una gran personalidad musulmana. La influencia artística de los faraones es cosa evidente, y bastaría remitir al hecho de que todas las exposiciones de Egipto en el extranjero están concebidas en estilo faraónico. La filosofía y los principios religiosos del paganismo egipcio parece imposible que puedan inspirar un renacimiento. Pero no nos apresuremos a hacer afirmaciones sin saber los tesoros de la mentalidad antigua, hasta ahora mal estudiados y nada divulgados. Sobre todo su moral es digna y capaz de influir no sólo en Egipto, sino en el mundo entero, ya que está concebida en términos semejantes a la bíblica. Este nacionalismo egipcio espiritual es secundado por el elemento geográfico, económico, político, en que no podemos insistir aquí, y lo tocamos en otras ocasiones. En África del Norte se esbozan diversos proyectos nacionalistas o antinacionalistas, sobre los cuales no se puede hacer profecías. Existe una tendencia panmagrebista (magreb (=occidente musulmán) y una tendencia panbereber, que pudieran coincidir y dar origen a un verdadero nacionalismo. Fondo tradicional no les falta, pues las tradiciones, creencias, costumbres y aun códigos de inspiración preislámica predominan absolutamente. Su historia y su arte están muy relacionados con España, antigua metrópoli del occidente musulmán, que por sus recuerdos históricos y artísticos es la principal inspiradora de este renacimiento nacionalista, aunque hasta ahora parecía ser París quien tenía el monopolio. La raza, la geografía y la economía también convidan al nacionalismo. Este es un buen ejemplo de una nación en formación, que se prepara para convertirse, quizá muy pronto, en un Estado como Egipto e Iraq. Hasta qué punto será solidaria del mundo musulmán, o prevalecerán las tendencias nacionalistas, como en Turquía, es cosa que no se puede aún profetizar. Baste haber notado que tiene elementos suficientes para el nacionalismo. Siria es ya en principio un Estado independiente, en virtud del tratado concluido con Francia en 1936, aunque aún no está ratificado. Pero aunque sea un Estado, no es una nación. Cuando en Siria se habla de nacionalismo, no se entiende Siria sino Arabia. El principal maestro del nacionalismo sirio, el emir Arslan, ha convertido el nacionalismo en panarabismo. El jefe "nacionalista" extremista, Dr. Chahbandar, ha ofrecido el trono de su país al soberano de Transjordania, según ha informado la prensa el 13 de junio de 1939. El Líbano se encuentra perplejo: unos quisieran su patria pequeña, católica y amiga de Francia, mientras que

otros desearían unirse a Siria para formar la gran nación árabe. Iraq está ligada a Arabia por la geografía, la economía y buena parte de la cultura. Pero Iraq es la heredera del antiguo imperio asirio-babilónico. Se encuentra espiritualmente en el mismo caso que Egipto. La importancia que Iraq da a su pasado preislámico es un elemento que no se puede perder de vista. En Palestina es muy difícil de concebir el nacionalismo estrecho. Empieza por no tener nombre. Si se la llama *Tierra Santa*, quiere decir que pertenece a la cristiandad y no a los nacionalistas. Los sionistas le han desbautizado, llamándola *Tierra de Israel*. Los árabes de Damasco la llaman *Siria*. Para otros no es más que una provincia de *Arabia*. Si se quiere insistir en la conveniencia histórica del nombre de Palestina, son los filisteos los que tienen que venir a ocuparla! Muy difícil es el nacionalismo en la tierra que atrae a sí las miradas del mundo entero. El Afganistán, Estado independiente y musulmán ferviente, es también nacionalista, como lo prueba el hecho de querer resucitar su vieja lengua, a imitación de los sionistas, la cual ninguno de sus hermanos musulmanes entenderá. Las Indias Holandesas, cuando conquisten su independencia, se encontrarán con su unidad nacional bien determinada sobre la base de una cultura y religión que pudiéramos llamar hinduista-islámica. En India no se puede pensar en nacionalismo, porque son y serán siempre minoría. La India será el más fuerte campeón de la solidaridad panislámica, aunque ella se vea obligada a quedar fuera. Y lo mismo hemos de decir de la Arabia Saudita, que como poseedora de los lugares santos del islam, no puede ser más que panislamista. Con todo, podemos hablar de nacionalismo en Arabia Saudita, en el sentido de que ha adoptado una interpretación del islam muy particular, en que no la siguen los otros Estados. Hace volver el islam a la forma primitiva que tenía en los desiertos de Arabia antes de transformarse al contacto con los otros pueblos. Es un islamismo beduino, propio de La Meca y por lo tanto nacionalista, al mismo tiempo que universal en sus aspiraciones. No se puede hablar de nacionalismo en los demás países donde los musulmanes son una débil minoría. Albania ha dejado de ser un Estado independiente, pero conserva su espíritu nacional muy característico: un pueblo musulmán-europeo, la vanguardia del islam en Europa.

Hemos insistido sobre todo en el elemento espiritual de los nacionalismos islámicos. Las lagunas de este capítulo las supliremos al hablar de cada país en particular. De los factores económicos y políticos de los nacionalismos no se juzgue por lo poco que decimos aquí. Añado para terminar, que se ha hablado de la influencia de los nacionalismos europeos sobre los nacionalismos islámicos. Es verdad que se citan mucho los nombres de Bismarck e Hitler, Mazzini y Mussolini, como por otro lado los de Napoleón y Roosevelt; pero éstos no obran más que como elementos catalíticos para hacer reaccionar los viejos ideales orientales.

Minorías.—El que no comprenda las minorías no comprende nada del oriente. La estructura de los Estados no se explica sin las minorías. El panarabismo y panislamismo deben contar con este problema como uno de los principales. Las minorías de hoy son naciones o imperios de ayer, llenos de

aspiraciones para mañana. Pueblos conocidos sólo de los etnólogos se levantan súbitamente a reclamar sus derechos históricos. Algunos que parecían definitivamente muertos, despiertan de la somnolencia al ver que los sabios europeos se ocupan tanto de sus viejas tradiciones. Esto nos debe confirmar en la idea de que la política está muy hermanada con la historia de la antigüedad. Pueblos hay que no cuentan más que con pocos miles de súbditos, toda su riqueza son los tesoros de su tradición y su teología, y con eso sus ambiciones imperialistas son tan grandes que esperan llegar un día a conquistar el mundo; por ejemplo, los Drusos del Líbano. ¿Cómo es posible que se dejen asimilar? Y, con todo, el problema más urgente de los nacionalismos es la asimilación de las minorías. Desgraciadamente, la violencia no está siempre ausente del programa de los gobiernos. Los armenios, que impedían la unidad de Turquía han sido borrados del mapa a fuerza de horribles matanzas. El martirio de los asirio-caldeos es otro ejemplo clásico. Entre los sentimientos de las minorías, sean coptos, maronitas o musulmanes heterodoxos, predomina el miedo. Su culto principal es el de los mártires; su literatura, martirologios. Son desconfiados, poco francos, y sus teólogos sancionan este estado de espíritu—me refiero especialmente a sectas persas—condenando la sinceridad y poniendo la virtud contraria como la primera de las virtudes. Pero cuando están seguros de haber encontrado un amigo verdadero, se pegan a él muy de veras.

Hay minorías cristianas, semicristianas, musulmanas, semimusulmanas, judías, paganas, gnósticas: un verdadero museo de historia de las religiones. Las minorías cristianas de Oriente ofrecen una variedad como la de los capítulos de historia de las herejías y cismas. Los griegos ortodoxos son la más numerosa minoría cristiana. Quien quiera tratar con ellos ha de estar fuerte en los viejos procesos de la Iglesia de Constantinopla, pues de eso viven hasta el día de hoy. Los coptos, que son la minoría cristiana de Egipto, son uno de los pueblos más interesantes, por ser, a pesar de su pequeñez, los herederos indiscutibles de los antiguos faraones, gloria de este país. Su vida espiritual específica se concentra en estas palabras: concilio de Calcedonia. Sobre eso versan sus escritos y polémicas. De los armenios ya hemos recordado la historia trágica. Es una minoría que hay que tener en cuenta, porque son muy activos, muy inteligentes y, por la relación en que se encuentra su patria con la Unión Soviética, son acusados de servir frecuentemente de agentes comunistas. Los asirio-caldeos, nestorianos, son otro pueblo mártir, también víctimas de otra especie de declaración Balfour, pues habiendo combatido noblemente con Inglaterra durante la Gran Guerra, con la esperanza de instalarse en su propio país, se han convertido en un nuevo pueblo errante. En Siria están los jacobitas, de la misma ideología que los coptos de Egipto. Los maronitas, católicos, son una minoría muy considerable en el Líbano, pero poca cosa comparados con los musulmanes de toda Siria. El estado de los maronitas se puede resumir en esta frase que les dirige un compatriota libanés, A. Rihani: "los cruzados se han ido y vosotros habéis quedado". Este es el grave problema de las minorías cristianas en país musulmán: no saben si de-

ben hacer causa común con su patria musulmana, de quien temen la opresión, o con las potencias cristianas extranjeras.

Dentro del islamismo hay minorías. Donde gobiernan los sunnitas, los chiitas son minoría que se queja de opresión; y viceversa. La más notable de todas estas minorías es la de los kurdos o habitantes del Kurdistan. Es notable que la Sociedad de Naciones y el tratado de Versalles, tan originales en la protección de las minorías, hayan sacrificado un pueblo tan uno, geográficamente y religiosamente, como el Kurdistan, llamado la Polonia de Oriente, que ha sido dividido en tres pedazos, para Turquía, Iraq y Persia, los cuales se entienden muy bien para no permitirles ninguna iniciativa nacionalista. Los kurdos, musulmanes ortodoxos, de raza y lengua iraníana, son herederos de parte de la antigua Media, Asiria y Armenia. Los Drusos, tribu belicosa de Siria que tantos disgustos ha dado a Francia, bajo un barniz musulmán tienen mucho de nestorianos. El panarabismo no podrá fácilmente asimilarlos por su mentalidad tan especial. Lo mismo los del Hauran que los de la pequeña colonia del Líbano. Los Alauitas, con su capital Lattaquí, son muy importantes en todos los sentidos. Ocupan un puerto del Mediterráneo que puede ser vital para Siria. Son difíciles de asimilar por su mentalidad especial. Parecen musulmanes, conservan mucho de los bizantinos y en el fondo son paganos. El califa Ali es el dios de la luna. Por encima del Corán tienen otro libro oculto. Los Circasianos (llamados tcherkeses o adighés), oriundos del Cáucaso, son otro pueblo errante que huyendo de la tiranía rusa vinieron a refugiarse en lo que entonces pertenecía al imperio turco. Su religión es también una mezcla de cristianismo, islamismo y paganismo. En Iraq habita la minoría de los Yezidis, llamados *adoradores del diablo* porque creen en su rehabilitación al fin de los tiempos. También en Iraq existe la minoría de los Mandeos, secta semicristiana en relación con San Juan Bautista, y muy interesante, además, por ser la única secta gnóstica que ha sobrevivido hasta nuestros días. El sionismo, sobre todo después de las últimas graves decisiones británicas, ha de ser considerado como una nueva minoría en país musulmán.

De esta manera el problema de las minorías es uno de los más graves en la evolución de los Estados islámicos modernos. Siria cuenta con minorías cristiana, alauita, drusa, circasiana (tcherkese), sin contar la libanesa y la turca, que escapan más y más a su autoridad. Este exceso de minorías es el principal apoyo de la dominación francesa según el principio: divide y vencerás. Francia es acusada de fomentar la división y multiplicar las colonias heterogéneas, con pretexto de dar protección a minorías emigradas de otros países. La zona de la frontera norte está poblada de estas minorías de emigrados. Por el este, del lado del Mediterráneo, Siria está literalmente bloqueada: al norte el golfo de Alexandretta, perdido ya para Siria, en favor de Turquía, con la complicidad de Francia. Siguiendo hacia el sur se suceden los alauitas con el puerto de Lattaquí, los libaneses y los sionistas. De verdad se comprende que Siria no esté muy agradecida a Francia. En Iraq el problema de las minorías es el eje de la política, de la enseñanza y de la defensa nacional, tanto que si no lo resuelven satisfactoriamente, la existencia misma del Estado está en peligro. Se da el caso curioso que la que gobierna en realidad es

una pequeña minoría, los musulmanes sunnitas. Los chiitas son más numerosos. Añádase que los kurdos, aunque sunnitas, son una minoría étnica terriblemente insumisa. Además hay que contar los cristianos, entre los cuales están por ahora los famosos asirio-caldeos, los judíos, los yazidis y los mandeos. El Irán tiene su principal problema de minorías en los ya citados kurdos, por no entrar en más pormenores. En Turquía, el problema de las minorías revestía una gravedad considerable. Ya sabemos la solución sangrienta que dió al problema de los armenios. El de los kurdos, aún rebeldes, lo está resolviendo con medidas severísimas, entre las que se cuenta la deportación de poblaciones en masa. Por un intercambio de poblaciones con Grecia arregló prácticamente la cuestión de las minorías cristianas. Los judíos no constituyen por ahora un problema. En Egipto, la minoría por excelencia son los coptos, a los cuales se han agregado pequeñas comunidades que representan a todos los ritos orientales. Aunque no sean muy numerosos, el Estado egipcio les tiene en cuenta para la cuestión de la unidad nacional bajo la bandera panarabista o panislamista.

Los beduinos merecían un capítulo especial. No se les puede llamar simple minoría en país árabe, pues son los árabes por excelencia. En Arabia Saudita y Transjordania ellos son todo. Pero en estos mismos países unas tribus son minoría respecto de otras. En Egipto, Iraq y Siria se les puede considerar como una minoría respecto de la población urbana. No podemos entrar en los numerosos problemas que presentan actualmente los beduinos en relación con la evolución de los Estados modernos árabes. Baste advertir que ellos son uno de los elementos más importantes.

Panarabismo.—Pasando ahora a tratar de la cohesión de tantos y tan variados elementos, podríamos hablar del panmagrebismo o Unión Norte Africana, rival del panarabismo desde los tiempos en que Córdoba era una especie de Meca del occidente musulmán. O del panturanismo, que representa las aspiraciones imperialistas racistas de la nueva Turquía. O del paniranismo, que tiene también mucha base racial e histórica. Dejemos éstos para cuando hablemos de Africa, Turquía y Persia, y fijémonos en el que es eje de todos los demás y del panislamismo, quiero decir el panarabismo.

Un movimiento de panarabismo, distinto, y a veces enemigo del panislamismo, no se ha visto hasta la época de la guerra mundial. Siendo Turquía aliada de Alemania, Inglaterra pensó en sublevar contra el califato de Constantinopla todos los pueblos de raza árabe. He aquí el origen de la solidaridad de los pueblos árabes, con exclusión del que era precisamente la capital del mundo musulmán. Los pueblos árabes aspiraron a formar un gran reino unido, gracias ante todo a las famosas declaraciones de Mac-Mahon, en contradicción con la declaración Balfour y sobre todo en contradicción con el pacto secreto Sykes-Picot, que repartía los países árabes entre Inglaterra y Francia. Quien preparó y llevó a cabo la revolución árabe y creó la teoría del panarabismo fué, con el cherif de La Meca, Husain, y sus hijos, el coronel Lawrence, conocedor profundo del desierto y del alma árabe, espíritu noble a quien se había ocultado intencionalmente la traición Sykes-Picot para que no perdiese su entusiasmo en su sublevación de las tribus. Inglaterra y Francia ga-

naron la guerra con la ayuda árabe; pero, conforme al pacto secreto, se olvidaron de sus promesas. La decepción era inmensa. Pero la idea panarabista estaba en marcha. En marcha está hasta el día de hoy y ya ha andado una parte de su camino. Varias naciones árabes han arrebatado su independencia. Otras lo harán pronto. Les falta la unidad, pero en estos mismos días leemos en la prensa que por lo menos Siria y Transjordania se quieren unir.

El panarabismo, como todos los sueños, es un concepto impreciso. Raza, geografía, historia, lengua, religión, unión política, son elementos que se disputan la preeminencia. Para unos el panarabismo abarca los países que, como dijimos antes, forman una corona alrededor del desierto. Aquí la unidad es muy grande en todos los sentidos. Pero Egipto, con su renacimiento cultural, es precisamente el alma del arabismo. De Egipto se pasa al Norte de Africa, que muchos desean incorporar al panarabismo, porque, de hecho, aunque no sean árabes, hablan árabe. De esta manera la patria árabe tiene límites muy variables. No menos varía su base doctrinal. ¿Cómo unir elementos tan diversos? Si el lazo de unión es la religión, las minorías cristianas se creen excluidas. Si es la lengua árabe, o la cultura, o el recuerdo de la grandeza histórica de Córdoba, Bagdad y Damasco, con exclusión de la religión, los piadosos musulmanes reciben una grande desilusión. La discusión dura hasta nuestros días. No se puede negar que los pueblos candidatos a formar la gran nación árabe están unidos entre sí por muchos lazos culturales, históricos, y sobre todo por la lengua. Pero, ¿será posible una unión sólida y un patriotismo ferviente cuando falta el ideal común religioso? A nosotros, españoles, nos interesa saber el papel que juega la España musulmana en el renacimiento árabe moderno. El nombre de España resuena en todas las discusiones sobre el renacimiento árabe, porque lo que se quiere hacer renacer son las grandezas de Córdoba, Sevilla y Granada. En el congreso de Jerusalén, uno de los más importantes del panarabismo, todos los miembros asistieron a una representación sobre España, para indicar dónde buscaban la fuente de inspiración para su renacimiento. El príncipe de los poetas árabes, el mejor de los pintores y quizá el mejor literato, que fué al mismo tiempo fundador y presidente de la Unión panárabe (rabita al-arabiyah), han estado en España, precisamente para buscar fuentes de inspiración. Un panarabismo con Córdoba, Sevilla, Granada, etc., como ideal, no debe dejarnos indiferentes.

Muchas cosas podría añadir sobre el panarabismo. Pero no siendo—sobre todo en la opinión de muchos—más que el primer paso hacia el panislamismo, allí hay que tratar a fondo de todas esas cuestiones. Si alguno quisiera una ampliación sobre este tema concreto del panarabismo, no tiene más que añadir aquí todas las demás rúbricas de este estudio, pues todas entran en juego mezcladas unas con otras, en las discusiones cotidianas de la prensa árabe.

Panislamismo.—Si hubiésemos de tratar del panamericanismo, pangermanismo o movimiento indio, empezaríamos por hablar de Monröe, *Mein Kampf*, Gandhi. El islam, en sus orígenes, tuvo más que eso en Mahoma y el Corán. Pero hoy les falta un segundo Mahoma, maestro y caudillo de los

tiempos modernos. No digo que no tengan hombres geniales, digo que tienen demasiados, cuando lo oportuno sería tener uno que les diese unidad a todos. Es, pues, tarea difícil exponer la esencia, causas eficientes, finales y ejemplares del panislamismo. Cuando eso sea una realidad no costará trabajo verlo; hoy tenemos que ir a caza de los elementos variables, cada año y en cada país, del grande mundo islámico.

¿Existe un mínimo de solidaridad islámica?—O lo que es lo mismo: ¿los 300 millones de musulmanes son solidarios unos de otros? La cuestión se presenta desde marzo de 1924, cuando Atatürk, con gran escándalo para los piadosos musulmanes, suprimió el califato. Imagínese que entre los cristianos se suprimiese el Papa. La respuesta definitiva no se verá hasta el fin de este estudio y los que le seguirán después que tengamos una idea del islamismo político, religioso, dogmático, moral, jurídico, cultural, porque la Filosofía nos enseña que la unidad sigue al ser. Pero adelantemos una respuesta provisional. Caído el califato turco, no se rompió la unidad del islam, como se lee en muchos autores europeos. Si se conviene en decir que los lazos que unen a los diversos musulmanes no son suficientes para hablar de unidad, reconozcamos que la supresión del califato puramente nominal no ha cambiado gran cosa. Entre un musulmán wahhabitista de La Meca y un musulmán de Java que no sabe ni observa nada del Corán, y es budista en su espíritu, apenas se ve qué lazo de unión podía haber. Lo mismo podríamos citar el bereber para quien el supremo Corán es la ley de la tribu. Y los nuevos turcos, tan alejados de la ortodoxia musulmana como Voltaire de los cristianos. Yo, cristiano, me siento mucho más alejado de Voltaire que de los musulmanes. Pero los musulmanes de todas las tendencias son unos, aunque el sentido de la palabra musulmán se reduzca a la mínima expresión. No les unirá más que un hilo, pero ese hilo los tiene firmemente atados. Jamás tolerará un bereber que digan que no es musulmán. Cuál es el mínimo para ser musulmán y si basta confesar que no hay otro Dios fuera de Allah, ya lo veremos al tratar del dogma. Pero sea cualquiera la razón, toda esa parte del mundo se siente una. Más una que católicos y protestantes. Esta unidad musulmana la consideran como un bloque, como una parte del mundo que se contrapone al pretendido bloque cristiano, de lo que trataremos especialmente al fin de esta sección. Las divisiones entre ellos son cuestiones internas que desaparecen cuando se trata de oponerse al enemigo común. El caso de los árabes rebelándose contra el califa del islam durante la Gran Guerra, tiene circunstancias especiales que deben ser estudiadas en particular. La separación entre sunnitas y chiitas, de que hablaremos más tarde, no es absoluta, pues un príncipe de la Persia chiita se abstuvo de casar con una princesa del Egipto sunnita, sin que los representantes de la ley coránica hayan protestado. Existe, pues, un mínimo de solidaridad islámica. El máximo sería constituir el gran imperio islámico o, para usar el término del derecho musulmán, "la casa del islam" (*dâr al-islâm*), bajo la autoridad efectiva del califa. Nótese bien que desde los compañeros del profeta jamás el *dâr al-islâm* ha sido una realidad. ¿En qué medida existe hoy este sueño tan extraordina-

rio? ¿Cuáles son los pasos que se dan para su realización? De esto vamos a tratar ahora. Pero no se insistirá nunca bastante en que ese sentimiento de solidaridad es intensísimo. El programa que les une a todos puede ser mínimo o negativo, pero existe. Todo el mundo islámico estaba, y económicamente está, sometido a potencias europeas que en nombre del progreso, la técnica y el laicismo materialista (aunque lleven nombre de cristianos) explotan y humillan al pueblo musulmán. Todos los musulmanes están unánimes en que hay que sacudir el yugo del dominador. No hay divergencia en esto, desde el devoto para quien la sumisión a los infieles es una herejía y un escándalo que Allah permite temporalmente, hasta el modernista, que por haber perdido su fe en Dios no por eso ha perdido el orgullo. Todo musulmán espera una "nueva edad", que será la de su supremacía política, militar, económica, ideológica. Aunque haya escuelas, ritos y autores muy variados en lo que toca a la fijación del credo, prácticas religiosas, moral, cultura, costumbres, códigos, formas de gobierno, existe un fondo común muy real, difícil de definir, que ellos mismos tratan de precisar y es una de las preocupaciones del presente estudio y los que le seguirán. A pesar de la variedad en la apreciación, interpretación y práctica del Corán, no se puede negar la fraternidad islámica en varios de los puntos mencionados, porque el Corán y el islam son religión, moral, derecho y todo lo demás. Todo su afán, por lo menos mientras dure la dominación y explotación europeo-americana, es buscar lo que les une, descartando lo que les separa, para formar un bloque resistente.

La tarea inmensa.—Que 300 millones de musulmanes se sientan unos, es ya enorme. Pero hasta que esta unión cristalice en un inmenso Estado, con su gobierno, sus fuerzas militares, su economía, su instrucción unificada, aún queda mucho que hacer. La división geográfica va desde Marruecos hasta las Indias Neerlandesas. Son multitud de razas con sus tradiciones. Añádase la estructura social de las tribus. Europa y América tienen sometido política, y sobre todo económicamente, una parte considerable del islam. La industria y comercio están arruinados por la injusta competencia extranjera. Faltan técnicos. La lengua árabe está muy lejos de ser universal y, por estar escrita sin vocales, se presta mal para las necesidades prácticas. Minorías étnicas y religiosas viven en medio del islam, las cuales ya en la Edad Media impidieron que se realizase la unión. El sionismo y los intereses británicos y cristianos en Palestina privan al mundo musulmán de la puerta comercial y estratégica del oriente, e impiden la unión de los países de raza árabe, que son el núcleo del islam. Hay rivalidades nacionalistas entre los diversos países árabes. Los reyes no ven con buenos ojos la disminución de sus prerrogativas a favor de un jefe universal o califa. La división en sectas y escuelas teológicas priva al islam de una base dogmática de unidad. El problema capital del panislamismo es la división de los ritos sunnitas u ortodoxos y el rito heterodoxo o chiíta, pues ésta es la escisión por excelencia, que dividió el islam desde los primeros años que siguieron a la muerte del profeta. Pero quizá es más grande el abismo que separa a sunnitas y chiítas de la filosofía y costumbres modernas. Yo creo que hay más división entre las dos universidades religiosas

y civil en El Cairo, que entre los doctores religiosos de Egipto y los del Irán. Para remediar esta desunión no tienen califa, ni jefe supremo, religioso o civil, ni concilios, ni congresos regulares, ni comités ejecutivos permanentes con influencia en todo el islam.

Conquistas y próximos objetivos. — Aunque el panislamismo es tan viejo como el islam, la época de renacimiento empieza desde principios de este siglo, y más concretamente desde el famoso califa Abdul-Hamid. El camino andado por el panislamismo desde Abdul Hamid hasta nuestros días es muy considerable. Las conquistas coloniales de los siglos 19 y 20 despertaron a los musulmanes que dormían desde hacía siglos. Después de la guerra mundial, la repartición de los países musulmanes entre Inglaterra y Francia, en virtud de pactos secretos, irritó a los musulmanes hasta el paroxismo. Fruto de este movimiento es la independencia de numerosos países musulmanes. Egipto es independiente. En Persia el ejército no obedeció al tratado anglo-persa de 1919, y hoy Persia-Irán es una nación libre. Italia debió evacuar posesiones turcas que había ocupado. Francia abandonó Cilicia. Turquía expulsó a los griegos y en 1936 volvió a fortificar los estrechos. Iraq, Afganistán y Yemen han ganado su independencia. Siria tiene la independencia de derecho y pronto la tendrá de hecho por las buenas o por las malas. A Siria seguirá el Norte de Africa. En Palestina han obtenido el *libro blanco*, que, aunque sea una segunda edición de las promesas de Mac-Mahon, sienta un fundamento jurídico que los árabes pueden utilizar. En el terreno económico van andando poco a poco con las dificultades que supone la lucha contra los señores de la banca. En el campo cultural han hecho progresos inauditos, y la palabra renacimiento es aquí rigurosamente exacta. En religión, si los sunnitas y chiitas no están aún unidos, parecen estar más dispuestos a hacerlo después de la alianza matrimonial entre la corte de El Cairo y la de Teheran. En las grandes universidades de India se han hecho progresos considerables en la renovación, adaptación y apologética del dogma islámico. Varios congresos musulmanes, aunque no muy eficaces hasta ahora, buscan la unidad del islam. Tantas conquistas en poco tiempo les estimulan a continuar adelante. El principal estímulo es Palestina, en su lucha con el sionismo e Inglaterra. Ciertamente la Tierra Santa es patria de todos y no llegará nunca a pertenecer exclusivamente a musulmanes o a judíos; pero aunque el islam no gane Palestina, la lucha que allí se ha entablado es, y será más y más, causa de la unión de todos los musulmanes del mundo.

Campeones y partidos.—Ya hemos dicho que el profeta Mahoma no ha tenido en los tiempos modernos un segundo que le hiciese eco en todo el mundo musulmán. En el siglo 18 se levantó un grande reformador y predicador, muy semejante a Mahoma, que realizó la unidad dogmática en una parte considerable del islam, y aún hoy es el ideal de los panislamistas más fervientes. Su nombre es Abdel Wahhab, de donde se derivan los wahhabitas, tendencia dominante en la Arabia de hoy y en los panislamistas de otras partes del mundo. Pero los fundadores auténticos del moderno paislamismo son el gran

reformista Gammal-Eddin al-Afgani y el sultán de Turquía Abdul Hamid. Al-Afgani, después de haber ganado al sultán, trabajó incansablemente durante treinta años, logrando considerables resultados. Su nombre es pronunciado por todos con veneración. Estos dos campeones se estrellaron, sin embargo, en Turquía mismo, contra el partido nacionalista y racista de los jóvenes turcos, que con ciertas modificaciones es el que gobierna hoy. Ataturco es uno de los más grandes enemigos del panislamismo y el que rompió definitivamente la unidad oficial del islam con la supresión del califato. Con todo, hay muchos que le consideran como el primer campeón del islam, porque ha señalado una ruta nueva y eficaz para el renacimiento. El polo opuesto de Ataturco es Ibn Saud, el actual señor de Arabia, heredero del espíritu estrecho del citado Wahhab. Es curioso observar cómo se dividen las simpatías de los escritores musulmanes entre estos dos polos del islam contemporáneo. Egipto, país intelectual, debía producir un tipo medio en el admirable rector de la universidad Al-Azhar, Mohammed Abdu, a quien se podría llamar el teoretizante de la evolución homogénea del islam. Discípulos suyos son el gran escritor de cuestiones panislámicas Rachid Rida y el actual rector de la universidad religiosa, El-Maraghi. Por otro lado India, empeñada en ponerse a la altura del progreso, sin dejar de ser esencialmente musulmana, ha producido los líderes contemporáneos de Mirza Ghulam Ahmad y Mohammed Ali, fundador y primer sucesor en la dirección de la gran sociedad y escuela llamada *Ahmadiya*, de que tendremos que ocuparnos varias veces. En Siria, uno de los principales focos de agitación, el movimiento tiene el carácter de panarabismo más bien que de panislamismo; pero como el resultado final será panislámico, por eso lo mencionamos en este lugar. Los campeones del movimiento en Siria son un grupo de políticos, entre los que se destaca el emir Arslan, político sagaz que tanta propaganda ha hecho desde Ginebra, y el Dr. Chahbandar, jefe del partido extremista, que parece va a ser el árbitro de la situación en la grave crisis actual. Al lado de estos dos, hay en Siria otras personas destacadísimas como escritores, como poetas y como políticos. En Africa del Norte, los campeones del movimiento son principalmente los jefes de congregaciones religiosas. Estas congregaciones religiosas son, ni más ni menos, el fascismo del islam. Los "hermanos" del "pequeño Hitler" de Arabia, Ibn Saud, constituyen un verdadero fascismo. A Arabia vino a mediados del siglo pasado el algeriano Mohammed ben Sennusi, a inspirarse en los principios wahhabitas, para fundar en su país la gran cofradía o sociedad panislámica llamada "sennusiya". Su fuerza es tal, que las autoridades coloniales, sean francesas o italianas, se guardan bien de chocar con ella. Las naciones musulmanas están muy divididas en cuanto a ideas políticas. Unas son partidarias de la constitución y otras fascistas; unas integristas y otras revolucionarias hasta el comunismo. En Turquía hubo antes de Ataturco un partido llamado "Turquía joven", y en Egipto el último partido y el más a la moda se llama "Egipto joven". A pesar del nombre común, el primero era liberal, constitucional, anti-islámico, mientras que el segundo es fascista (camisas azules) y fervientemente panislamista. El jefe a quien éstos adoran es el abogado Ahmed Husain.

Falta un plan.—Hemos visto que el panislamismo cuenta con personalidades de gran valor. Pero son demasiadas. Lo que les hacía falta es un profeta del siglo xx a quien todos escuchasen. No tienen doctrina única, ni plan de acción común. En una reciente encuesta, las personalidades más de todas las del mundo islámico expusieron cada una una opinión diferente. ¿Qué se debe tomar de la cultura árabe y de la religión musulmana? ¿Cuál debe ser la base cultural? ¿Se deben conservar los usos y costumbres antiguos? ¿Cuál debe ser la futura forma de gobierno? ¿Qué dependencia deberán tener entre sí los Estados árabes en el terreno económico y cultural? Y, faltando tanto por hacer, ¿por dónde se debe empezar? No faltan planes, hay demasiados. Unos miran a Turquía, otros a la Arabia Saudita, otros a El Cairo, otros a la India.

¿El panislamismo deberá abarcar toda la cultura árabe? Aquí está el problema capital. Si el islam es esencialmente una religión, una cultura y una lengua del desierto, una vez privado de eso ya no es islam. Recuérdese la gravísima cuestión que se propuso al principio del cristianismo, cuando nuestra religión aspiraba a extenderse entre los no-judíos. ¿Debería conservar todo lo que era cultura nacional judía? De la lengua no había cuestión, porque el hebreo y el arameo estaban en plena decadencia. Si su lengua nacional hubiese sido tan importante como el griego o el latín y todos sus libros sagrados hubiesen sido escritos en ella, sin duda que muchos hubiesen querido imponerla a todos los nuevos cristianos. Las leyes y observancias, que a pesar de estar ordenadas por Dios en la Biblia, no eran más que el elemento temporal y casero del pueblo de Israel, muchos querían imponerlo a toda la cristiandad. ¡Es tan natural que el patriotismo se junte a la religión! En todo caso, el primer concilio de Jerusalén decidió que no había lugar para imponer a los cristianos la carga de las que habían sido leyes nacionales judías. El islamismo del siglo xx se encuentra aún en la situación del cristianismo antes del concilio de Jerusalén. El profeta escribió un Corán en árabe. Las costumbres del profeta eran sencillamente las de los beduinos, quitando lo que había de polvoriento. Esas costumbres son sancionadas por el Corán o por la tradición. Todos los movimientos del profeta de Arabia—que apenas salió de Arabia—han sido recogidos cuidadosamente y todos tienen fuerza de ley. Corán y Sunna son las dos fuentes de la religión y de la moral musulmana. ¿Se deben imponer la lengua y las costumbres de un desierto pobre, tórrido, atrasado, a los musulmanes de Polonia o Buenos Aires? Porque se ha de tener en cuenta que las aspiraciones universalistas de los musulmanes son muy intensas, como veremos al tratar del islam misionero. ¿Árabe es lo mismo que musulmán? Nótese que en África del Norte las dos palabras han sido usadas como sinónimas. Cuando el islam, en los primeros tiempos de su historia, conquistó una gran parte del mundo, con tal rapidez que sólo parecía un paseo militar, e imponía en todas partes la lengua árabe y el código del desierto, se comprende que ambicionasen universalizar la cultura árabe tanto como la religión musulmana. ¡Pero la "misión" de la espada se ha convertido en la misión de las palabras! ¿Podrán éstos tener las mismas preten-

siones? Y entre los que ya son musulmanes, ¿qué tienen de la ley del desierto los que habitan en el Extremo Oriente o entre la sociedad refinada europeo-americana? Cuando hablemos del dogma, moral, códigos, costumbres del islam, se apreciará mejor la gravedad de la cuestión. Oímos repetir: sin el arabismo, el islamismo se reduce a nada. Pero ¿y si el arabismo es imposible de imponer? Fijémonos concretamente en la lengua árabe. ¿Todo musulmán debe saber árabe? He aquí la cuestión angustiosa que se proponen continuamente los jurisconsultos y la prensa musulmana. El Corán dice expresamente que es árabe. Según la teología musulmana, es intraducible. Es cierto que la universidad religiosa Al-Azhar se ha propuesto traducirlo; pero el escándalo que este proyecto ha producido ha sido enorme. Y sin embargo, los musulmanes que conocen el árabe fuera del Próximo Oriente y Africa del Norte son muy pocos. ¿Deberá el panislamismo emprender la tarea de enseñar al mundo entero la difícil y aun poco práctica lengua árabe? Pondérese la gravedad de la cuestión. Se comprende que los jurisconsultos estén perplejos.

¿Panislamismo sin contenido musulmán?—En principio el islam es Corán, es la sunna, es la *igmâ* o aceptación universal. Los tres y cada uno de por sí es no sólo religión, sino un sistema completo de vida individual y colectiva: es dogma, es moral, es costumbres, es derecho político, comercial y penal, es literatura, es código artístico. Si los tradicionalistas persisten en imponer el programa íntegro, otros, precisamente los más dinámicos y quizá los hombres del porvenir, tratan de buscar lo esencial, lo que es común a todos esos 300 millones de musulmanes, cuyo lazo de unión hemos dicho que se reduce a la mínima expresión. El integrismo ha de fracasar porque, para citar un solo ejemplo, la ley penal de cortar la mano al ladrón no será jamás aceptada, y aun en el mismo país del wahhabismo se buscan ya componendas. Con esto el integrismo deja de ser integrismo. El sistema de Ibn Saud cede terreno al de Ataturco, que es el polo opuesto. Muchos pensadores, y de los más destacados, consideran a Ataturco como el primero de los musulmanes, a pesar de que ha suprimido el islam como religión del Estado, ha traducido al turco el Corán, las oraciones y hasta el nombre de Allah, ha impuesto el código civil suizo y el comercial italiano en vez del Corán, y tantas otras reformas laicas. En Egipto, una de las más altas personalidades de la ciencia y de la política, el cheick Abdul Razeq, escribió un libro famoso, consagrado a buscar la esencia del islam. Lo reduce a tan poca cosa, que no se ve la diferencia entre él y Ataturco. Esto le valió una solemne condenación; pero en el Ministerio conservador actual, él es quien tiene la cartera de las *instituciones piadosas* (*waqf* pl. *auqâf*). Todos los códigos egipcios están en vía de reforma. Las autoridades religiosas temen que la ley religiosa y tradicional no ocupe el puesto que le pertenece. La universidad civil, puramente laica, no suele ser tenida en cuenta al estudiar las corrientes musulmanas; pero ninguno de sus profesores se ha declarado no-musulmán. Ninguno está formalmente excomulgado. El más modernista de todos, Tah Husain, declara formalmente que no niega la revelación. El mismo profesor, en unas declaraciones hechas a los estudiantes, para defenderse contra los doctores de la universidad reli-

giosa, declaró: "yo soy el defensor del islam". En una memorable conferencia que dió en la universidad americana de El Cairo, se notó que los que más aplaudían, cuando recalaba sus ideas liberales, eran los estudiantes de Al-Azhar. Estos son probablemente los futuros campeones del islamismo a la manera de Atatürk. En India hay escritores y propagandistas panislámicos que no juran más que por Atatürk. Toda la escuela teológica de India, incluso la sección ortodoxa de la *ahmadiya*, no hace otra cosa más que simplificar el islam para darle universalidad. A qué extremos de racionalismo les lleva este principio, lo veremos al hablar de la Apologética y al tratar especialmente de India. El gran publicista Rachid Rida, considerado como uno de los principales campeones del panislamismo de nuestros tiempos, a pesar de sus tendencias wahhabitas, nos deja la impresión de que no sabe por quién decidirse entre Atatürk e Ibn Saud. Mohammed Essad bey, partidario decidido de la ley del desierto, admirador incondicional de Ibn Saud, censor acerbo de todos los modernistas, termina por confesar que la esencia del islam está en la confesión de la unidad de Allah. En esto paran todos los que sienten, sobre toda otra cosa, el deseo de ver realizada la unión de los musulmanes. No es difícil que poco a poco vayan todos creyendo que Atatürk tenía razón. Si Turquía no vuelve a imponerse en el mundo musulmán es por la oposición que hubo contra ella, aun en tiempo del califato, por motivos raciales o históricos. Más tarde hemos de tratar de la esencia del islam según sus teólogos, del minimum que se requiere para ser musulmán, de la importancia de los preceptos conocidos con el nombre de *pilares del islam*. Estas cuestiones especulativas son capitales para comprender la base ideológica del panislamismo. Si basta confesar que no hay otro Dios que Allah, sin hacer obligatorios los variadísimos preceptos del Corán, o conservando sólo algunos que se practican en todas partes, como la adoración mirando a La Meca y la peregrinación, fácil les será unir a todos los musulmanes del mundo en un bloque consistente. Pero se preguntará si en verdad es eso islamismo.

Estado panislámico y el califato.—El ideal de los musulmanes fervientes es el estado panislámico. Para eso necesitan un ejército unificado, una economía bien concertada, una sola moneda y tantas otras cosas más. No podemos hablar de cada uno de estos puntos, pues no queremos discutir hipótesis que están puramente en el aire. Sólo nos fijaremos en la cuestión del califato, que es como la síntesis del hipotético estado panislámico.

El rector de Al-Azhar criticaba hace poco a los autores europeos que se imaginaban la cuestión del califato como la más importante de todas. Pero no hay duda que el panislamismo depende de la unión de todos los musulmanes bajo una sola autoridad, sea el califa o cosa parecida. El califato ¿es consubstancial al islam? El Corán no dice nada de esto. Mahoma murió sin dar reglas precisas sobre su sucesión. Pero la tradición lo ha impuesto. No vamos a estudiar aquí la teoría del origen y bases del poder en el islam y la crítica de los califas históricos, los cuatro primeros califas, los de Damasco, Bagdad, Córdoba, Turquía. Cada escritor musulmán contemporáneo los juzga según sus ideales políticos. Atatürk lo suprimió. Casi todos convienen en que el califato es una función temporal. El califa es "la espada del islam". Des-

de el siglo XVIII aumentaron sus atribuciones espirituales, convirtiéndose en maestro y supremo inquisidor de la fe. Hoy los teoretizantes exigen que sea soberano fuerte y jefe religioso fuerte en la exégesis de los textos. Así, Rachid Rida. Pero no todos son del mismo parecer. El ya mencionado cheick Abdul-Razeq tituló su famoso libro condenado: *El Islam y las bases del poder*. Ataca los orígenes mismos del poder y ha sido acusado de comunistoide. El jefe indio Barakatullah, que también escribió un libro con el título de *El Califato*, oculta menos sus simpatías por el comunismo. Cada partido político tiene su teoría sobre el califato. Los reyes no lo comprenden, si no es instaurado a su favor.

Con el ejemplo del califato deben aprender todos los revolucionarios que es más fácil destruir que edificar. ¡Cuánto desearían tener hoy un pequeño principio de autoridad como punto de partida! Lo que tienen es muchos reyes, varias formas de gobierno, ideales políticos diversos y, sobre todo, muchos intereses contrarios. En vista de todo esto, el califato parece una utopía.

¿Un califato espiritual a la manera del Papa? — Cuando Atatürk suprimió el califato, no lo hizo de un golpe. Su primera medida fué separar los dos poderes. Distinguió entre sultán = poder temporal, y califa = poder espiritual. El mismo asumió el poder temporal, y al antiguo soberano le dejó el poder puramente espiritual. Apenas el nuevo "papa" del islam quiso empezar a ejercer sus poderes, se vió la dificultad de distinguir una esfera puramente espiritual en el islam. Atatürk suprimió inmediatamente la pantomima que acababa de crear. Por efímero que fuese el califa espiritual que debería haber dado origen a la concepción del islam a modo de una iglesia con fin puramente religioso, esta experiencia dió origen a teorías muy interesantes sobre la cuestión. Deberíamos fijarnos mucho en este punto para conocer a fondo el islam y saber si en último término es una institución temporal o espiritual como la Iglesia Católica. En el Corán no hay autoridad puramente religiosa. El clero en el islam no existe. Hay civiles instruidos que llevan títulos de *sabios* (*âlim* pl. *ulema*), pero no son clero. Cuando el jefe de los ulemas, el rector de Al-Azhar, se ha metido en política, en virtud de su oficio, ha sido muy criticado. Y cuando ha querido rectificar diciendo que su autoridad es puramente espiritual, no han comprendido qué sentido pueden tener sus palabras. Las mezquitas no son como las iglesias, donde se tratan sólo los negocios espirituales. Creo que mejor se las compararía a las casas del pueblo. En árabe es *gâmia*, que quiere decir lugar de reunión. La mezquita es lugar de reunión, escuela y centro de conferencias políticas. Las grandes manifestaciones políticas de Damasco y Alepo y de toda la Siria, se hacen en las mezquitas. Cuando un partido teme que su contrario le tome la delantera, se apresura a ocupar varias horas antes la mezquita. ¡En El Cairo los estudiantes de teología, como si dijésemos los seminaristas, son preparados, desde este año, para ser oficiales del ejército! Se habla mucho de la influencia del "clero" en Arabia Saudita y Persia, donde tanta oposición han hecho al soberano reinante; pero no es propiamente el clero, sino el partido conservador. El verdadero jefe espiritual de los lugares santos del islam que dirige la pa-

labra al mundo islámico con ocasión de la llegada de los peregrinos no es otro que el rey temporal. ¿Cómo se podrá, pues, crear soberano y jerarquía espiritual?

Candidatos al califato.—Es importante mencionarlos, por lo menos para conocer las principales rivalidades. Dos días después de la supresión del califato por Ataturco, el cherif de La Meca, Husain, se lo atribuyó a sí mismo. Al cabo de tantos siglos en que el califato había sido retenido por extranjeros, que muchas veces no tenían de musulmanes más que el nombre, después de haber peregrinado fuera de La Meca por Damasco, Bagdad, Constantinopla, al fin volvía al lugar de origen, a la patria del profeta. Jamás, ni en los días de máximo esplendor de califato otomano, los árabes de La Meca se pudieran resignar a ser dirigidos por los turcos, "pueblo de antiguos esclavos cristianos", mal convertidos al islamismo. Pero, además de no haber sido reconocida la autoridad de tan exigua califa, bien pronto se encargó su rival Ibn Saud, actual señor de La Meca, de privarle del reino y del califato. Todas las miradas se fijaron en Faisal, hijo de Husain. Faisal fué, junto con el coronel Lawrence, el héroe de la rebelión árabe durante la Gran Guerra. Proclamado rey de Iraq, llevó su país a la independencia completa, sancionada con la entrada solemne en la Sociedad de Naciones, antes que ningún otro país árabe. También fué proclamado rey de Siria, aunque pronto los franceses le hicieron escapar. Estaba en relaciones excelentes con Palestina y Transjordania. El que quedaba alejado era Ibn Saud de La Meca, el terrible rival que destronó a su padre. Pero aun con éste llegó a reconciliarse, haciendo un tratado de amistad. Con el Yemen hizo un tratado aún más importante. El rey Faisal era el candidato indiscutible. A su lado trabajaban los mejores campeones de la causa árabe y musulmana. Pero cuando todos los ojos estaban más fijos en él, murió, el 8 de septiembre de 1933. Fué para la causa árabe y musulmana una pérdida mayor que la supresión del califato por Ataturco. Hoy todos se disputan la candidatura. El señor de Arabia y de La Meca, Ibn Saud, es el que reúne más condiciones por su origen, el país que gobierna, sus méritos guerreros, sus dotes personales y la ortodoxia de su doctrina. Pero le encuentran demasiado atrasado para gobernar pueblos tan cultos, por ejemplo, como Egipto. Su rigorismo lo encuentran también inaplicable. En Iraq, Faisal dejó un hijo que ha muerto este mismo año en un accidente de automóvil, el rey Gasi, que además no tenía la aureola de su padre. El actual heredero del trono de Iraq no tiene más que tres años. Rachid Rida, una de las más grandes autoridades musulmanas en el problema, está perplejo en la cuestión del candidato. Habla incluso del rey de Afganistán, y el que más le gusta parece ser el iman de Yemen. También se ha hablado del mufti de Jerusalén, campeón de la actual revolución árabe-musulmana contra el sionismo e Inglaterra, y que es sin duda quien más ha hecho por el panislamismo desde el importantísimo congreso panislámico de Jerusalén. En Egipto está el rey Faruk I, que ha excitado el entusiasmo de su pueblo y del mundo musulmán por una serie de coincidencias. Su advenimiento al trono, al mismo tiempo que Egipto adquiría su completa independencia con el tratado anglo-egipcio, la supresión de las capitulaciones o privilegios de los

extranjeros, la entrada de Egipto en la entonces no del todo desacreditada Sociedad de Naciones, el matrimonio tan popular del joven rey y su gran religiosidad, que contrasta con la indiferencia de Atatürk. A la entrada de las mezquitas, cuando el rey iba a hacer la oración del viernes, la multitud le aclamaba califa del islam. La prensa hizo una gran propaganda. El rector de Al-Azhar preparó el ambiente y trató de deshacer ciertos escrúpulos dogmáticos, como el que Faruk I no pertenece a la familia corechita. El 20 de enero de este mismo año, después del sermón del viernes, pronunciado por el jefe religioso de Egipto, el rey Faruk se adelanta algunos pasos hacia el *mihrab* y empieza la oración, que el pueblo repite con extrema devoción detrás de él. El hecho de que el rey dirigiese la oración fué interpretado como signo de que el rey empezaba a ejercer las funciones de califa. Hoy por hoy, el rey Faruk y el rey Ibn Saud son los dos principales candidatos. Pero contra éstos y contra cualquier otro candidato árabe se opone tenazmente Turquía, que no quiere ver formado contra ella un bloque que le cierre el paso hacia el oriente. En la nueva Turquía, tan admirada por muchos musulmanes, puede ser que se encuentre un nuevo candidato. Y pudiera ocurrir que se impusiese sobre los países árabes que otro tiempo estuvieron bajo su imperio. Pero necesitaría hacer uso de la fuerza, como lo hizo antiguamente. Hoy por hoy la oración del viernes no se dice por un califa único en todos los países; cada uno tiene el suyo.

Estado del panislamismo en los diversos países.—Al hablar de los nacionalismos vimos lo que les separaba; veamos ahora lo que les une. Nos fijaremos casi exclusivamente en el lado político, sin pretender resumir bajo esta rúbrica el panislamismo dogmático, moral, cultural, etc., de que trataremos en especial. Como hechos grandes de solidaridad entre países islámicos notemos los llamados “pacto árabe” y “pacto oriental”. El pacto árabe, proclamado el 2 de abril de 1936, puso fin, oficialmente, a la lucha entre las dos dinastías rivales de Arabia: la saudita y la hachemita. El pacto oriental, conocido también con el nombre de “pacto de Saad-Abad”, por el lugar donde fué firmado, o “pacto asiático”, o “entente oriental”, une a Turquía, Iraq, Irán y Afganistán con lazos muy estrechos defensivos y para la salvaguardia del orden interior. Un consejo de la “Entente” da vida al pacto. En abril de 1939 ha publicado la prensa de El Cairo declaraciones del rey de Egipto, del rey Ibn Saud, del rey Ghazi I de Iraq, de El Atassi, presidente de Siria, y del príncipe Omar Tusun de Egipto, en que se declaran partidarios de la unión de los pueblos árabes y musulmanes. Estas declaraciones son de importancia, porque emanan de los soberanos que en general son poco partidarios del panislamismo y es la primera vez que se expresan en estos términos.

Hay muchos actos aislados que demuestran la solidaridad panislámica, tales como la colaboración económica, los ferrocarriles, carreteras y comunicaciones aéreas, con que tratan de unirse entre sí. Notemos solamente, por un lado, la colaboración económica decretada por el congreso de Jerusalén para resistir al sionismo, y por otro, las grandes vías de comunicación entre Siria y Bagdad y el ferrocarril a La Meca.

Hagamos ahora alguna indicación sobre cada pueblo en particular. La Arabia Saudita no es ni tiene otra razón de ser que el panislamismo. Eso es su vida espiritual y corporal. Si hay en ella particularidades nacionalistas que la aislan de las demás, es precisamente su excesivo islamismo, considerado como muy estrecho. Ibn Saud es un panislamista demasiado auténtico, porque quiere fundar el reino universal de Allah con la espada, el cañón y el aeroplano. Los primeros a quienes quiere ganar por estos medios son los musulmanes no wahhabitas, que considera como infieles y condenados al exterminio. De esta manera el príncipe del panislamismo se convierte en el mayor obstáculo para la solidaridad islámica. Con todo, el león empieza a amansarse un poco y ya ha consentido en pactos como el ya citado con el Iraq, que no es un país wahhabita. En un congreso de La Meca—nótese que en La Meca no puede poner el pie ningún infiel—se sentaron al lado de los wahhabitas los representantes de la herética Persia y de la infiel Turquía.

Iraq estaba muy decidido por la solidaridad de los árabes, sin fijarse tanto en la religión islámica. Pero hoy que no tiene un Faisal capaz de ser rey o califa, puede ser que cambie. Iraq y la Arabia Saudita están muy divididos por una cuestión de interés: los pequeños Estados de Arabia Oriental del lado del Golfo Pérsico: Koweit y Bahrain, que ambos quisieran poseer como puntos estratégicos de importancia.

El Yemen está siempre amenazado de ser asimilado por Ibn Saud. Si quieren entenderse pacíficamente reforzarán considerablemente el panislamismo, pues uno y otro son musulmanes antes que nada. Yemen e Iraq están en excelentes relaciones.

En Siria, como en Iraq, se habla más de panarabismo que de panislamismo; pero todos los pasos hacia la unión de los países árabes son otros tantos pasos hacia la solidaridad islámica. Por eso es muy digno de notarse esa tendencia cada vez más acentuada a unirse, sea con Iraq, sea con Transjordania, como primer paso para la solidaridad de toda la península arábiga y luego del Africa del Norte. Su gran jefe, el emir Arslan, no ha predicado más que eso durante su vida. La prensa del 31 de marzo de 1939 publicó que los jóvenes revolucionarios de Damasco reconocían por rey a Ghazi I de Iraq. Pero el joven rey murió poco después. Francia parecía pronta a una hábil maniobra, ofreciendo el trono a uno de la misma familia hachemita que consagraria la separación de Siria. Pero he aquí que en pleno período de crisis y de rebelión incruenta, el jefe de la oposición extremista, doctor Chahbandar, hace un viaje ruidoso a Amman y en un discurso público—según referencias de la prensa de 13 de junio de 1939—ofrece el trono de Siria al soberano de Transjordania, emir Abdallah.

Palestina es la que más ha hecho y hará por el panislamismo. Alrededor de ella se ha unido, aunque sea con lazos muy ténues, el islam del mundo entero. Baste indicar hechos tan significativos como el congreso de Jerusalén, cuyos efectos se dejan sentir más y más cada día; los príncipes y gobiernos árabes han salido por primera vez de su inercia y se han solidarizado formalmente; la conferencia de la "Mesa Redonda", a propósito de Palestina, ha sentado una base jurídica para el panislamismo; el "libro blanco" es una ver-

dadera conquista jurídica; Palestina ha sacado a Egipto de su indiferencia.

Egipto ha sido hasta hace poco indiferente a todo movimiento panislámico o panarabista. En parte se explica por estar sometido a Inglaterra. Los mejores periódicos de Egipto, como *Al-Ahram* y *Al-Moqqatam*, aunque leídos en todo el mundo musulmán, están dirigidos por cristianos y no predisponen los ánimos para el panislamismo, sino para el respeto a todas las religiones. El partido del *Wafd*, que tanto ha realizado cuando estaba en el poder y ahora hace una fuerte oposición, no es panislamista, y trata de distinguir muy bien entre islam y mundo árabe u oriental. Sus periódicos han acusado de antipatriota al rector de Al-Azhar por sus campañas panislámicas. Egipto se ha negado siempre a adherirse al "pacto oriental". Pero últimamente se nota un mayor reacción panislámica. En Ginebra y en la conferencia de la "Mesa Redonda" Egipto se hizo solidario de Palestina. Ya hemos dicho que sueñan muchos con ver a su joven rey elevado a la categoría de califa del islam. La ley y la enseñanza se modifican, aunque poco a poco, en el sentido islámico. Se observan fuertes campañas, que emanan sobre todo de Al-Azhar, contra las comunidades católicas. El partido de "Egipto joven", que se presenta como la quinta esencia del nacionalismo, es puramente islámico. Los movimientos de juventudes parecen inclinarse en el mismo sentido. Egipto se ha reconciliado con la Arabia Saudita, con la que estaba en malas relaciones por causa de las ceremonias del *mahmal*. En junio de 1939 el ministro de Asuntos Exteriores de Egipto ha hecho un viaje a Turquía que ha sido muy comentado, porque significa un principio de reconciliación de dos pueblos islámicos. Con los demás está en muy buenas relaciones.

El Irán, pueblo cismático por excelencia, ha dado un paso muy importante hacia la solidaridad islámica. El matrimonio del príncipe heredero con una princesa egipcia ha sido comentado con entusiasmo por la prensa musulmana. Se cree que el camino está abierto para una conferencia en que se realice la unidad de los dos grandes ritos.

Los llamados movimientos nacionalistas del Norte de Africa son en realidad panislamismo, inspirado por sectas wahhabitas. Los secretariados principales están en Siria y Egipto y ejecutan órdenes del congreso de Jerusalén.

Los musulmanes de India no son terribles desde el punto de vista político, a no ser que se llegue a la gran unión oriental de musulmanes y no musulmanes contra las potencias imperialistas. Hoy por hoy necesitan apoyarse en Inglaterra contra la mayoría india. Su panislamismo se ejerce dentro y fuera de India por una propaganda intensa.

La diáspora europeo-americana es un elemento que se ha de tener muy en cuenta. En Europa se han preparado las revoluciones de oriente. Los musulmanes esparcidos por el mundo hacen grande propaganda panislámica.

Por fin, Turquía, antigua capital del mundo musulmán, ¿está dispuesta a entrar en el concierto de las naciones islámicas? La cuestión pide que se examinen varios elementos, y no me atrevería yo a dar una respuesta simple. El panarabismo propiamente tal es por su origen y por su esencia contrario a Turquía. El fortificarse los pueblos árabes, formando un bloque, es oponer una barrera a la expansión turca. Pero el panislamismo pudiera ser otra cosa,

sobre todo si se volviese a pensar en Constantinopla o Ankara como capital. Los turcos parecen definitivamente europeizados; pero ¿cómo se va a destruir en pocos años la herencia espiritual de tantos siglos de imperio?

Congresos panislámicos.—El pueblo musulmán está muy desunido, pero repetimos que se sienten unos y desean que esa unión cristalice. Fracasó el califato e inmediatamente nació la idea de un congreso panislámico para reemplazarlo. El congreso de El Cairo, reunido para estudiar la cuestión del califa, ha merecido el calificativo de “entierro de primera clase del califato”. El de Jerusalén, en 1931, ya lo hemos citado más de una vez por su importancia capital y deberemos hablar de él especialmente al tratar de Palestina. Tuvo 150 delegados, y sesiones con más de 10.000 personas. En él se sentaron las bases de la resistencia económica y política al sionismo y al imperialismo europeo. Después hubo otros, como el de Génova en 1935 y el de Bloudane en 1937. El congreso interparlamentario de El Cairo en octubre de 1938, aunque no tenía por objeto más que Palestina ha sido de enorme importancia. En él se vieron reunidos los representantes de casi todos los países. Los que no asistieron enviaron su adhesión. El Presidente del Consejo de ministros sirio declaró que se trataba de librar con Palestina todo el mundo árabe oprimido por la colonización y de poner la piedra angular de la unidad árabe. Los puntos tratados no eran muchos; pero el entusiasmo con que todos se pusieron de acuerdo y la forma vehemente cómo se expresaron contra los países colonizadores debe ser tenida muy en cuenta.

Se habla mucho de un congreso en La Meca, con ocasión de la peregrinación. Ya ha habido allí uno muy importante para la unidad del islam, pues a pesar del rigorismo wahhabita se invitó a turcos y persas chiitas. En cierta manera podemos decir que ya existe un principio de congreso panislámico en La Meca. ¿Qué es sino un congreso la peregrinación anual? Y cuando existía el califato, ¿no es lícito pensar que La Meca ha realizado la unidad del islam más que los califas? El musulmán amarillo, el musulmán negro, el pachá egipcio, el señorito turco y el bereber del Rif se ven un día vestidos con el mismo uniforme de peregrinos junto a la tumba del profeta, y gritan juntos a pleno pulmón: ¡Allah akbar!: ¡Allah es grande! Esto vale más que un congreso. Añádase que el habilísimo Ibn Saud, señor de La Meca, ha empezado a introducir la costumbre de echar un discurso a los peregrinos, en el que se dirige a todo el mundo musulmán. Discretamente va sentando un precedente.

De carácter especial es el congreso tenido en Damasco en 1938, con 150 delegados de Siria y Palestina que eran doctores de la ley y jefes de cofradías.

Se trató de cuestiones religiosas, de la moral pública, de los ejes y sólo de algunas cuestiones de política local.

De los congresos culturales toca hablar al tratar de la cultura en el islam.

•
PROF. JOSE GUADARRAMA.

El Cairo, Agosto 1939.

En el próximo número continuaremos la publicación de este artículo, que tratará de los puntos siguientes: *Mesías y mahdís*.—*La "tierra del islam" contra la "tierra de guerra"*.—*Islamismo y cristianismo*.—*El islam, la Sociedad de Naciones y las democracias*.—*El islam y los países totalitarios*.—*El islam y el comunismo*.—*El islam y España*.

Actualidad española

FRUTOS DE LA VICTORIA

“Entre todas las criaturas no hay otra contra quien más se encruelezca el hombre, que contra el consorte de su misma naturaleza. ¿Qué quiere decir tanta espada, tanta artillería, tanta pólvora, tantos maestros e inventores de nuevos pertrechos y ardides de guerra, sino multiplicarse por todas partes las calamidades del género humano, para que cuando el cielo y el aire nos perdonaren, nos persigan los compañeros de nuestra misma naturaleza? ¿Este es aquel animal político y sociable, nacido sin uñas, sin armas y sin ponzoña para vivir con los otros animales, consortes de su naturaleza, en paz y concordia?”

A la pluma deslizó estas frases del V. Granada la guerra en que se han liado ciertas naciones europeas y en cuyos liminares el generalísimo Franco llamó a capítulo a los dirigentes y responsables de la catástrofe, declarando a la vez la neutralidad de España, cuyos asolamientos y fieros males recientes puso por espejo. Por cierto, que en honor del llamamiento y declaración echaron las campanas a vuelo los periódicos hablados y escritos, que meses atrás se desfogaban y enronquecían acusando a Franco y a sus *facciosos*. Mayor asco que alegría me daban tales ditirambos lacayunos, recordando que Inglaterra, en los días primeros del Alzamiento Nacional, dirigió a Franco un sobre con esta sigla: “Al Jefe del Gobierno faccioso de Salamanca”. El destinatario lo devovió sin rasgarlo y, pasados cuatro días, así rectificó el inglés: “Al Generalísimo Jefe del Gobierno de Salamanca”.

Apesadumbrado y dolido Franco viendo al continente europeo desangrarse y empobrecerse en pro de razas e ideologías por juro de sangre enemigas de la raza europea y disolventes de su cultura; cuando “surgen nuevos e incommensurables peligros y la siniestra sombra de los enemigos de Dios amenaza extenderse sobre Europa, la cual es básicamente cristiana” (Pío XII, 17-X-39), con sobrio, austero y viril estilo dijo, quince días antes: “La irrupción de Rusia en Europa tiene muy honda gravedad; hay que aminorar el mal, a fin de que desde el oriente de Europa no vengan nuevos y más fuertes peligros para el espíritu europeo... El planteamiento de esta guerra es absurdo y no es popular, porque sólo son populares las guerras de independencia nacional, las que deciden para un pueblo *su ser o no ser*, las que reivindican partes violentamente separadas del territorio patrio... Hoy podemos asegurar que la ceguera de algunos gobernantes ha sido secundada por la falta de visión de los Estados Mayores. Jamás guerra alguna fué emprendida en condiciones menos favorables y halagüeñas... A las potencias democráticas sugerí la necesidad de que se hiciera lo necesario a fin de evitar la desaparición de Polonia. A

ello me movía mi deber de Caudillo de un pueblo católico y mi interés por la suerte de Europa, y la experiencia terrible de nuestra guerra y la significación de los sufrimientos de España por la causa de la civilización me aconsejaron intentar aquel propósito... Así servimos los destinos históricos de nuestra Patria y defendemos la civilización occidental, la nuestra, que para España es sagrada... La infidelidad al espíritu histórico—que es una fuerza de inmensa profundidad—, el sacrificio de ese espíritu en aras de intereses materiales, subalternos, transitorios, ocasionales, son pecados que se pagan siempre muy caro... Todos y cada uno de los pueblos mediten bien y vean si su política en los últimos tiempos ha falseado sus respectivos destinos históricos por una incomprensible sumisión del espíritu eterno a la materia. Este es para mí uno de los grandes problemas planteados ante la actual Europa, quizá el mayor de todos, y es posible que mientras no quede resuelto, nuestro Continente y su civilización vivan en precario, expuestos constantemente a riesgos y amenazas sin precedentes”.

TAREAS REEDIFICADORAS

A 27 de Septiembre del Año de la Victoria juraron sus cargos los miembros del II Consejo Nacional, en el histórico monasterio burgalés de las Huelgas. El Jefe del Estado les enderezó un discurso sobrio, dogmatizante, y fijó metas y trazó caminos, entrevistados y planeados en meditaciones reposadas y maduras experiencias, todo alzaprimado por la pasión a España.

“Camaradas y Consejeros:

El segundo Consejo Nacional abre sus tareas en momentos de grave responsabilidad y de transformación histórica profunda en el interior y en el exterior.

Dentro de la vida española, de sobra conocéis cuáles son las exigencias mayores—y, por tanto, mis preocupaciones más agudas—, a las que seguiré, con el favor de Dios, sirviendo sin tregua, como Jefe del Estado y de la Revolución.

En primer término, y una vez rescatado por las armas, heroicamente, el suelo de la Patria, no cejamos un día en acudir a las necesidades del pueblo, que para mí no admiten dilación ni rebaja posibles, por muy dura que sea la lucha, hasta dejar fundado su remedio en una imperiosa justicia que asegure a los españoles el sustento, el trabajo y la dignidad.

...Yo encomiendo al nuevo Consejo Nacional la obra de proyectar sobre toda la vida española, el sistema que deriva de mis consignas de unidad, porque sin una previa arquitectura, severamente meditada, la obra de Gobierno se perdería en una dispersa esterilidad.

...Con el fin de servir más directamente esta obra e insertar en ella las fuerzas cada vez más ordenadas y eficaces de nuestro Movimiento, formé de este segundo Consejo Nacional una nueva Junta Política, cuya organización y funciones se amplían y reforman, para, en este período de creación y fundación, sea como delegación permanente nuestra, mi más alto Consejo político, en el orden constituyente del nuevo Estado y en el orden, diría, edificante de la revolución española.

Cumple a ella preparar, orientar y ejecutar vuestros trabajos, tanto en lo concerniente a la actividad del Movimiento, cuanto en lo que afecta al impulso cons-

tante y a las relaciones con las actividades del Gobierno, mediante proposiciones e iniciativas que la Junta habrá de proponerme.

A todos los propósitos de esta hora se une el de derramar la gracia de la paz sobre la obra militar de la Justicia, en su dura e ineludible defensa de España, abriendo cauces, cada día más amplios, de redención, que son inseparables, no ya de un sentido cristiano del Derecho, sino también de un sentido patriótico—que en su raíz, quiero decir paterno—de la historia de España.

Especial desvelo nos anima por nuestra fe católica en la restauración de la Iglesia devastada, sobre todo en aquellas instituciones que le son más esenciales a ella misma y, por tanto, de más indispensable trascendencia, para la formación religiosa y moral de nuestro pueblo.

Una larga e ilustre tradición católica nos ha legado sabias y experimentadas fórmulas de armonía entre los dos Poderes, y bastará volver a ellas para restablecer una concordia, que dió frutos de bendición en la historia gloriosa de dos mundos.

Nosotros recorreremos, como preocupación principal, el camino de nuestra reconstrucción interior, pero sin desinteresarnos un solo instante en los problemas exteriores. Tenemos conciencia de que en la batalla, librada en tierras de España, salvamos al mundo de un gran peligro, como otra vez lo hemos intentado en la actual crisis de Europa, hablando serenamente a las naciones y realizando gestiones insistentes para evitar el hundimiento de alguna, cumpliendo, con ello, los deberes que nos imponen la fidelidad a nuestra historia y al pensamiento católico de España.

Hacia el interior y el exterior, os pido, camaradas y Consejeros míos, sostengáis, sin desmayo, a todas horas, vuestra vigilancia y fatiga, pues la renovación de nuestro sentimiento patriótico no servirá de nada si no se traduce, diariamente, en obras, en duras penalidades y, aun, en resoluciones heroicas, si así las circunstancias lo exigiesen.”

El 8 de Agosto el Caudillo inoculó sangre arterial y dotó de nuevos órganos más eficientes y rápidos al Estado que nació y vivió en plena expansión de luchas y sacrificios y heroísmos. Franco será en la paz lo que fué en la guerra: supremo director, combatiente infatigable, organizador genial y ejecutor afortunado. Como espero que alguien analice la flamante constitución, muy ponderada por *L'Osservatore Romano*, no me meto en otra harina que la de poner en relieve el Instituto de estudios políticos, que dará saber a la noble profesión política y arrancará de raíz el profesionalismo político. En este complejísimo arte de gobernar los pueblos no bastan los buenos deseos, ni la honestidad de conducta, ni adhesiones, ni improvisaciones: hay que ir a él con barbas, y bien tupidas y encanecidas en el estudio.

“Al que diga fuera de España que nuestro Movimiento era un pronunciamiento militar, tiene aquí el mentís rotundo. Nuestro Alzamiento es el alzamiento de España con la flor de nuestras Universidades, con lo que quedaba de la honradez secular de nuestros obreros, con la flor militar y con la fe de nuestra Cruz. Cuando llega nuestro Movimiento, y con él la hora dura de la prueba, entonces surge nuestro Ejército de la Victoria con la hermandad de la Universidad y el pueblo, fundidos y encuadrados por nuestros elementos militares”, sentenció el Caudillo, inaugurando en Valladolid (26-IX-39) la

"Exposición Nacional de la Vivienda", que no será "casas baratas", ni "barrios obreros", donde la tacañería de los solares y habitaciones plasmaron en hormigueros humanos, faltos de sentido familiar, de enjundia hogareña, menaguados cobijos de la familia, a cuyos miembros repelían y lanzaban al café, a la taberna, a similares holgaderos tan aptos para todo linaje de corrupción.

Si los gobernados acuden con presteza y con dinero contante y sonante al llamamiento de la Hacienda pública, confiesan paladinamente su confianza en el Gobierno y prueban que los pasos de éste siguen rutas claras, leales y seguras. Pidió el Ministro de Hacienda 2.000 millones de pesetas, en Octubre, y a las pocas horas los españoles le dieron 5.560 millones. Días más tarde lanza la conversión o reembolso, a voluntad de los tenedores de la Deuda, primero de 2.465 millones de pesetas y después de 6.170 millones, y de los primeros sólo pidieron el reembolso de 162.500 pesetas y de los segundos de 33.000. Casos sin plural en las conversiones de Deudas, aun en los países de más sólidas y boyantes finanzas. Por último, se fija en 4 por 100 el interés legal del dinero.

Allende de esto, y en plan gigantesco de reconstrucción nacional, al Ministro de Obras Públicas le aprobaron sus compañeros de Gabinete, y le dieron las pesetas precisas, el plan de obras hidráulicas, el plan de 83 pantanos, muchos ya en construcción con ritmo acelerado, de los que saldrá riego para un millón de hectáreas, luz para las aldeas y fuerza motriz para ferrocarriles e industrias, mejoras y bienes adheridos "per se" a la tierra, que es la riqueza permanente y netamente nacional: el oro de los Bancos, los tesoros artístico y cultural, los útiles de la industria pudieron rapiñarlos los rojos; mas los surtidores de riqueza en el campo, acá quedaron y al presente se alumbran, con ellos reponemos nuestro patrimonio y creamos en pró de nuestros herederos un porvenir grato y desembarazado.

El señor Peña, ministro de Obras Públicas, dijo en Junio que antes de la reconquista de Cataluña los rojos habían volado con dinamita 99 puentes de ferrocarriles y carreteras; en Barcelona, Gerona y Lérida destruyeron 1.200, y se acercan a las 3.000 las obras parecidas polvorizadas por los revolucionarios e iban reconstruidos 14.318 metros de puentes en toda España liberada. En la Exposición de material de guerra, abierta en San Sebastián, he visto, con psmo y ufanía muy grandes, los gráficos y maquetas de cómo han trabajado nuestros ingenieros siguiendo al alcance de nuestras vanguardias combatientes. Pare al lector la reflexión en estos datos: en 20 horas recompusieron el puente de 24 metros de largo y 2,90 de ancho, sobre el río Flumen (Huesca); 23 días emplearon en el puente del Cinca, con 192,50 metros de longitud y 9 de anchura y en el de Monzón, que tiene 197,50 y 10, respectivamente.

Va por camino real la autarquía industrial y agrícola; se parcelan latifundios; se mejoran y perfeccionan los métodos y medios de cultivo; se fijan precios remuneradores a los productos fabriles, agrícolas y de pesca; se reducen las importaciones a lo estrictamente indispensable, regulándolas por el cambio de lo que producimos; se mejoran las vías y material de ferrocarriles, medio aniquilados por la dominación roja; se explanan 625 kilómetros de

carreteras con firmes especiales, 2.000 de provinciales y 1.000 de concejiles; los tractores, que ayer arrastraban cañones a los frentes de combate, hoy prepara las tierras para la sementera; en la edificación de viviendas, arreglo de vías ciudadanas y labores agrícolas trabajan 300.000 prisioneros de guerra y cierta clase de penados que así redimen la mala vida pasada y merecen la libertad.

RECONSTRUCCION MORAL

Sustancial y típico en las revoluciones sociales y políticas—Renacimiento, Protestantismo, Revoluciones francesa y rusa sirvan de paradigmas—es el laicismo, cuya desembocadura natural es la irreligiosidad, el anticatolicismo y la relajación de los resortes morales: ni Dogma, ni Mandamientos es su lema.

La Revolución Nacional española se hizo y hace por Dios y por España, para servicio mejor de Dios y de España. Si nuestros cruzados peleaban invocando a Dios, a María y a España y enarbolando la Cruz de Cristo y morían besando al Crucifijo; si nuestros mártires desafiaron a los verdugos judeomasónico-bolcheviques, aclamando la realeza de Cristo y vitoreando a España Católica, lógico es que, venida la victoria y las horas preciosas de la paz, se descepen las leyes contrarias a nuestra tradición y al ser, vivir y obrar de los españoles al ciento por ciento.

Día tras día, con la tenacidad que cabe en varón constante, se “devuelve a nuestras leyes el sentido tradicional, que es el católico” y se enfrenan las malas inclinaciones de la naturaleza humana. Tarea prolija, si bien placentera como pocas, resulta la de enumerar “per summa capita” las medidas legales que sanean el clima nacional, infectado por los histéricos, viciosos y heterodoxos legisladores republicanos. No creo que la Inquisición española, en su época más floreciente, apeteciera otra manera de obrar.

Dos leyes cumple anotar aquí, que montan la centinela a la familia, institución básica de la Iglesia, Patria y sociedad. La una deroga el divorcio a lo republicano, concede plena eficiencia jurídica en lo civil a las sentencias de los tribunales eclesiásticos en la materia y establece la nulidad de las uniones civiles de los divorciados, conforme al criterio republicano, a instancia de cualquiera de los interesados.

Confirmadas las excelencias del matrimonio católico, cuida el Estado español de proteger a la prole contra los buhoneros cinetológicos y pornográficos y de todos los agentes que minan y torpedean las leyes divinas y humanas en cualquiera de sus materias y formas: robo, blasfemia, homicidio, calumnia... que tanto se prodigan en cintas cinematográficas y piezas faranduleras. Hase prohibido a rajatabla la entrada de menores en cines y teatros a horas intempestivas y en funciones dedicadas a los mayores; cuanto se exhiba en telones y escenarios para distracción y alegría de los niños pasará por el tamiz de una censura rígida; los argumentos deben ser religiosos, culturales y de historia patria, atemperados a la capacidad mental de los asistentes, mirando a formarlos y formarlos como hijos de la Iglesia y de España: Religión, cultura, patriotismo, bien adobados con arte alegre, de cuyos límites ni medio jeme saldrán el cine y el teatro para niños, sobre cuyos padres, tutores y encargados

caerán fulminantes las sanciones pertinentes, caso de transgredir estas ordenanzas, que barrenan los fines disolutos y disolventes acariciados y perseguidos por la pandilla luciferiana de sinagogas, templos masónicos y checas.

Treinta mil maestros en cursillos intensivos han soltado las amarras que los habían echado los mangoneadores de la Instrucción Pública anticatólica y contraria a España. Mancomunados el Estado y la Iglesia, colaboraron en re-integrar a la palabra "Maestro" la plenitud de significado que les prestaron cientos de generaciones elevadas a la grandeza religiosa y patriótica por los maestros integrales.

Mediado Julio, se abrieron en los centros docentes tandas de conferencias con que preparar al examen pertinente a los estudiantes que se incorporaron al Movimiento Nacional y en el que trabajaron hasta el triunfo. Reanudada la vida académica, los estudiantes, en cursos de seis meses y con poquísimas vacaciones, siguen en la paz la vida de sacrificio, disciplina y esfuerzo vigilante y tenso que llevaron en la guerra. Un centenar de becas ha fundado el Estado con destino a los jóvenes filipinos e hispanoamericanos que apetezcan cursar sus carreras en la Madre Patria.

Exponente del futuro Imperio, anunciado repetidamente por Franco, es el decreto que reconoce como válidos en España los cursos aprobados en la Universidad de Manila.

La propaganda religiosa y cultural, unida a severa vigilancia en la vida pública, evita lo sucedido al terminar la guerra europea: las gentes se dieron de lleno a la toxicomanía, alcoholismo, ocultismo, espiritismo, teosofía y parejas supersticiones y vicios, malos disfraces del panteísmo y materialismo individual, familiar y social.

Se han cerrado con siete sellos las prédicas verbales y escritas de los maleantes, mercachifles y buhoneros de la redención proletaria por el gregarismo marxista, afiliados en la sociedad comanditaria que iba de la Institución Libre de Enseñanza a las Casas del Pueblo, y que acolitó a los poderes clandestinos y públicos del internacionalismo, los cuales, semi-teizando al pueblo español, rompieron en su alma la idea e imperativos de Dios, Patria y familia, labor a fondo con la que soviétizar la plebe de alto, medio y bajo tacón.

Por el estilo del cirujano manejando el bisturí en carne acancerada, cuyos postemas amenazan de cerca la vida, Franco ha tenido y tiene que intervenir en el cuerpo llagado del Estado español, caído bajo el influjo de la república roja. Ciertamente rechazó de un manotazo la amnistía a carga cerrada y el indulto pleno, demandados por el Comité rojo de defensa en las agonías de España bolchevizada, cuyos dirigentes pedían vía libre para otros 1909, 17 y 34, en cuyas efemérides los gobernantes obraron según la máxima del pecador contumaz: pecar, confesarse y... volver a pecar. No habrían pecado los rojos desde Julio del 36, si tras la octubrada del 34 los hubieran lastado las penas merecidas y aplicadas en todo rigor de justicia integral.

Hablando el Caudillo a los asturianos (18-IX-39), denunció:

"Ya que hoy me dirijo al pueblo que más ha sufrido, que noblemente ha sentido los golpes de la horda, quiero hablarlos también con franqueza española y con la humanidad del cristiano. No es posible que haya dos justicias. No hay más que

una justicia: la justicia serena, la justicia del Estado, la justicia humana, que hemos puesto en manos uniformadas y que son las que llevan, previos los trámites procesales, la vindicta pública y la ejecución del castigo; pero el castigo humano y necesario. Yo, a vosotros, que sois los más afectados por las crueldades rojas, quiero deciros que, lo mismo que se pagan las deudas, así se pagan los delitos y las faltas. El hombre que ha cumplido su condena y que ha pagado con el dolor o con el trabajo la falta cometida, es un hombre que se ha bañado en el nuevo Jordán de la penitencia y al que no podemos cerrarle los brazos ni hacerle sufrir la malquerencia de los pueblos. No le confiaremos los puestos de mando o dirección; pero al que venga arrepentido, al que haya sufrido y haya cumplido su condena, dejaríamos de ser españoles si le cerrásemos los caminos o cometiéramos el gran crimen de expulsarlo del pueblo. (Enorme ovación y un fuerte ¡Arriba España!, que el público contesta con verdadero entusiasmo.)

Precisamente porque estamos haciendo una España para todos, porque tenemos que dar unidad al pensamiento español, necesitamos forjar un credo digno, humano y fraterno, que desarme las manos ante el hermano, que tenga la energía del acero, pero que participe de su flexibilidad; que haga que, por encima de todo, en la España una, en la España grande y en la España libre quepan todos los españoles de buena voluntad. (Grandes aplausos.)

Yo recojo este entusiasmo, estos vivos del pueblo asturiano, para los héroes y para los mártires, para las heroicas mujeres de Asturias, de que son ejemplo las enfermeras del Hospital Provincial en los días duros de la lucha, en los que rivalizaron en valor con las más grandes heroínas de nuestra Historia."

Atemperándose a esta cristiana norma, el 1 de Octubre indultó el Generalísimo a los sentenciados por los tribunales a menos de seis años de prisión por haber servido con mayor o menor voluntad deliberada a la revuelta que convulsionó a España, pero horros de delitos comunes y sin antecedentes de mala conducta. Miles de penados salieron de las cárceles a rehacer y restaurar sus vidas por la misericordia y clemencia del Caudillo, las cuales no implican impunidad o quebranto de los fueros de la justicia, de la que afirma el Maestro Vitoria: "La justicia es preeminente entre las virtudes morales, porque se ordena a la gobernación y conservación del reino, impide las sediciones y es útil en tiempos de la paz y en los de la guerra".

PECHO AL AGUA

La *vindicativa*, de que trata Santo Tomás (2-2; c. 108, art. 2 ad 2m), inspirada en el celo y animada por la caridad, significando poderosa repulsión a todo acto malo, que se cometa en la sociedad, y varonil y fuerte protesta frente a cobardías, atropellos, dejaciones y afeminamientos, es rara en los días que vivimos y ha de ser común en España Nacional, almácea fecundísima de héroes, confesores y mártires, por cuyas obras se ha formado el cortejo de honor y gloria, que era el zaguanete obligado en los tiempos imperiales. Al error y al mal un solo derecho les queda: el de ser repelidos y aniquilados del propio modo y con idéntica energía con que el ser vivo destruye cuanto le perjudica y daña.

Porque jamás prestriben los derechos divinos y patrióticos, pónganse en

batería todos los medios licitos ordenados a establecer, fortificar y dar los queridos perfiles a las corporaciones por cuyas manos se moldean y fijan los caracteres justos y tenaces, prontos a combatir a los enemigos de las "aras y de las hoces". Jamás la iniquidad impere en pacífica posesión, porque nunca es lícito ni está permitido hincar la rodilla ante Baal, ni consentir se vilipendie a nuestras madres. Derrocados con decisión impetuosa los altares de Baal, con sereno valor y tranquilo esfuerzo edifíquense los de Cristo y sofóquese el huelgo a quienes injurien a nuestras madres y a la vez hacerlas respetadas y honradas de todos.

La prudencia cristiana, con sus virtudes potenciales e integrales, singularmente la cautela y la circunspección, dicta las normas pertinentes para vapulear con ambas manos a los caracteres sensibleros, alcorzados, comodones, todo en una cifra, *neutros*, que poco o nada trabajan y nada sacrifican y, por no luchar contra la corriente, se dejan ir río abajo. "Es varón fuerte, quien posee la virtud de la fortaleza, que se denomina así porque enseña a luchar rectamente y a defender la Patria, el bien honesto y el bien de la virtud", sentencia Vitoria. Con su envidiable sagacidad advirtió León XIII (*Etsi Nos*) que la desidia de los buenos ha sido gran parte para que los errores y males de la época presente hayan adquirido el incremento que tantos lamentamos. Averigüen los teólogos la cantidad de irreverencia que lleva meter "pro Hispania" en esta frase del susodicho Pontífice: "Propugnare pro Christo nolle, impugnare est" (*Sapientiae christianae*).

Si alguno, confesándose español, cierra los ojos y hurta la voluntad al llamamiento del Jefe del Estado, acusa un estado psíquico que reclama por derecho propio el lazareto, la clínica o el manicomio. Quien por sus gustos comunistoides y aficiones rojas se haya desnaturalado de España, abiertas tiene las fronteras: váyase a climas soviéticos, porque si le da por cerdear y desentonar, las estridencias y remolonerías se le pegarán al pellejo. El fulano o perengano, disconforme con esta regla de juego caballeroso, que ni pida cartas, ni meta bazas. Vivimos horas en las que la traición por omisión o por acción, lleva aparejada pena de mayor cuantía. Como pedrada en ojo de boticario viene el grito popular de la Unión levantina: "Malhaya quien se partiere".

Franco, que asume la obra correspondiente al *Bosileus*—el que guía el ejército en el avance—, erguido en las ruinas del cuartel de Simancas en Gijón, "vestidas con las galas del heroísmo, envidia para los que viven, ejemplo para los que mueran mañana, jalón de la Historia que nadie puede destruir", dijo (18-IX-39) con voz afilada y transparentes propósitos:

"Alegrémonos con nuestros muertos, que, forjando la Historia, nos legan la gloriosa ejecutoria del mañana en el camino que ellos siguieron, y ¡ay de aquel que se tuerza, porque sobre los escombros de Simancas, ante la gloria de estas piedras, juro yo, con los españoles, apartar y hundir al que se oponga". (Una clamorosa ovación interrumpe al Caudillo durante unos instantes.)

"El espíritu crítico de los españoles, bien encauzado, podría transformarse de destructivo en positivo y pido a todos que suspendan su habilidad crítica; que piensen bien antes de formular un juicio, porque a las ideas sólo las destruyen las ideas". Suscribo a cierra ojos estas sabrosas y aleccionadoras pala-

bras, dichas en el Círculo Mercantil zapagozano por el P. Silvestre Sancho, O. P., Rector de la Universidad de Santo Tomás en Manila.

El V. Granada pone el paño estofado en su acreditado púlpito: "El pecado de la murmuración no menos reina hoy en el mundo que en el pasado, sin que haya casa fuerte, ni congregación religiosa, ni lugar sagrado contra él... Y aunque este vicio sea familiar a todo género de personas, pero todavía hay algunas por natural pasión más inclinadas a él que otras. Porque así como hay gustos que no arrostran a cosa dulce, ni la pueden tragar, sino a cosas amargas y acetosas, así hay personas tan podridas en sí y tan llenas de humor triste y melancólico, que en ninguna manera de virtud ni alabanza ajena toman gusto, sino en sólo mofar y maldecir y tratar de males ajenos. De suerte que a todas las otras pláticas y materias están dormidos y, en tocándose esta tecla, luego parecen que resucitan y cobran nuevos espíritus para tratar de esta materia... Dijo el Sabio: "El escarnecedor y maldiciente será maldito, porque revolió a muchos que vivían en paz". Por razón de estos daños es comparado este vicio en la Escritura unas veces, con las navajas, que cortan los cabellos sin que lo sintáis; otras veces, con arcos y saetas, que tiran de lejos y hieren a los ausentes; otras veces, con las serpientes, que muerden de callada y dejan la ponzoña en la herida".

Por tafetán, sobre las descabraduras que lo antedicho haya ocasionado, pondré la frase de Santiago Ramón y Cajal, al emitir este vaticinio, por dicha muestra ya cumplido: "El ímpetu de nuestra raza no se extingue fácilmente. Padecerá eclipses, atonías, postraciones, como las han padecido otros pueblos. De su letargo actual, contristador y deprimente, se levantará algún día, cuando un taumaturgo genial, henchido de varonil energía y de clarividente sentido político, obre el milagro de galvanizar el corazón descorazonado de nuestro pueblo, orientando las voluntades hacia un fin común: la prosperidad de la vieja Hispania". (*El mundo visto a los ochenta años*, 1934.)

FR. ANTONIO CARRION, O. P.

Madrid. Oratorio del Olivar, Octubre del Año de la Victoria.

BIBLIOGRAFIA

- DEL VECCHIO, Giorgio: 1: *Saggi intorno allo Stato*. 248 págs. Publicado por el Instituto di Filosofia del Diritto della R. Università di Roma. Milán, 1935.
- 2.—*I Problemi della Filosofia del Diritto nel pensiero dei giovani. Dieci anni di esercitazioni nella R. Università di Roma (1926-1935)*. 220 páginas. Editado por el mismo Instituto que el anterior. 1936.
- 3.—*Sulla involuzione nel Diritto*. Folleto de 28 págs. publicado por la Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto. Roma, 1938.
- 4.—*Giandomenico Romagnosi nel primo Centenario della sua morte*. Tercera edición. Folleto de 24 págs. editado por la Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto. Roma, 1938.
- 5.—*Il problema delle fonti del Diritto positivo*. 2.^a edición. Folleto de 22 págs. editado por la misma Revista. Roma, 1938.
- 6.—*Sulla comunicabilità del Diritto*. Folleto de 20 págs. editado por la misma Revista. Roma, 1938.
- 7.—*Riforma del Codice civile e Principi generali di Diritto*. Folleto de 8 págs. editado por la misma Revista. Roma, 1937.
- 8.—*Ricordando Alberico Gentili, con un saggio di Bibliografia gentiliana*. Folleto de 30 págs. Segunda edición. Editrice libraria Ulpiano, Roma, 1937.
- 9.—*Derecho y Economía*: Inserto en el número de mayo 1936 de la "Revista de Economía y Estadística de México". Págs. 4-18.

1.—Es un volumen de la misma composición que el ya reseñado en esta Revista, titulado *Crisis del Derecho y Crisis del Estado*. Es de menor extensión que éste; pero contiene algunos estudios nuevos que son a los que vamos a hacer aquí referencia. Los demás (*Sulla statualita del Diritto*; *La crisi dello Stato*; *Individuo, Stato e Corporazione*; *Etica, Diritto e Stato*; *Stato e società degli Statti*; *Burocrazia e servizio della Nazione*), como comprendidos en aquel trabajo aludido, no necesitan de nuevas indicaciones.

No así dos de los capítulos del libro que nos ocupa: *Stato fascista e vecchio regime* y *Contro il medievalismo giuridico*.

El régimen fascista no supone un retorno al ancien regime. "La verdad es que la revolución fascista no es otra cosa que un paso adelante dado en el camino de la realización histórica del Derecho natural". Todas las reivindicaciones humanas

obtenidas en anteriores jornadas son mantenidas por el Estado fascista, que es un Estado de Derecho y no absoluto o de policía.

La Filosofía del fascismo se ha hecho mal, porque los que la han escrito no la vivieron y los que la vivieron no pueden escribirla.

Ha mantenido en vigor el Estatuto Albertino y lo ha compaginado con otros documentos fundamentales del régimen, entre los que destaca la Carta del lavoro. Rechaza la posibilidad de un retorno a la Edad Media y cita palabras de Mussolini: "No se retrocede. La doctrina fascista no ha elegido a De Maistre por su profeta. El absolutismo monárquico vivió e igualmente todo culto a la Iglesia (eclesiología). Vivieron también los privilegios feudales y las divisiones en impenetrables castas incommunicables entre sí. El concepto de autoridad fascista nada tiene que ver con el Estado gendarme" (La doctrina del Fascismo, Milán 1932).

2.—Trátase de un libro que no ha escrito Del Vecchio, porque se compone de fragmentos de trabajos estudiantiles y de observaciones de profesores ayudantes del ilustre filósofo. Sin embargo, su nombre figura al frente de él con justísimo título y puede ser uno de los que más tenga que vanagloriarse, porque en él se reune la tarea diaria realizada en la Cátedra de la Universidad de Roma durante diez años. Con esa labor ha contribuido a la formación de varias generaciones de estudiantes que después han alcanzado altos puestos en el Estado.

Tiene un alto valor, porque muestra el método de trabajo seguido en su Cátedra de la Universidad de Roma, el cual puede ser aprovechado no sólo por profesores de su disciplina misma, sino por todos en general.

Los temas propuestos son de dos órdenes: grandes cuestiones fundamentales y cuestiones históricas.

Los ejercicios se proponen con el fin de adiestrar a los jóvenes estudiantes en la investigación y la disciplina. No tienen carácter dogmático y permiten y persiguen la exposición del pensamiento personal del estudiante. Aunque éstos no estén preparados para la meditación de los grandes problemas filosóficos, sin embargo la controversia sobre los mismos les apasiona. Por eso, además de los ejercicios escritos, de cuando en cuando hay controversias públicas.

La intención de la labor de Del Vecchio como catedrático nos la da el hecho de que durante los diez años a que se contrae este libro, los ejercicios escritos por los alumnos se elevan al millar, y que este método de trabajo lo viene desarrollando desde 1911 a 1920 en la Universidad de Bolonia y después en la de Roma.

De los temas desarrollados en los diez años a que se contrae el libro, se han seleccionado 33, de los que se hace una exposición siguiendo las ideas de trabajos estudiantiles también escogidos.

Al final, y como apéndice, se da una lista de dichos 33 trabajos, una bibliografía sobre cada uno de ellos y, en fin, otra de los estudiantes citados en el transcurso de la obra.

3.—El continuo progresar de la vida y del Derecho ha sido tema muy estudiado en repetidas ocasiones, alguna por pluma tan autorizada como la de Jhering. Lo que ya no había sido tan estudiado es el aspecto de regresión en el Derecho, que acompaña al anterior como en este mundo van unidas la vida y la muerte. Por eso

en este estudio que Del Vecchio ofrece a la memoria del que fué su colega universitario, Flaminio Mancaloni, estudia la regresión (involuzione) en diversos aspectos: la regresión brutal producida por actos de conquista o revolucionarios, la regresión ocasionada en determinada institución jurídica por el auge tomado por otras similares, la regresión pura y simple, etc., etc.

Es interesante también estudiar los fósiles jurídicos, porque nos permitirán deducir consecuencias en torno a la vida que resta a instituciones existentes.

4.—Con ocasión del primer centenario de la muerte de Romagnosi, pronunció del Vecchio en la Universidad de Parma el discurso que por tercera vez ve ahora la luz.

Para la mayoría de los juristas, Romagnosi no es otra cosa que el gran penalista predecesor de las dos corrientes llamadas escuela clásica y escuela positiva. Efectivamente, es eso; pero es además un hombre de enciclopédico saber que escribe poco menos que de omni re scibili. Es filósofo y al propio tiempo matemático y jurista, sin desdeñar el aspecto político, que le impulsa a escribir de la unidad italiana, y le acarrea dos procesos y la enemistad vigilante de los austriacos.

La grandeza de Romagnosi no consiste en la elaboración de las partes más generales de su sistema, pues para Del Vecchio aquél fracasó en los grandes temas filosóficos, debido a que su formación se compone del abstractismo de Wolf, del materialismo de la Enciclopedia y de un escepticismo notorio. Pero si en esto careció de éxito su obra, no ocurre otro tanto con respecto a sus construcciones sobre asuntos más particulares, como el Derecho penal y las Ciencias naturales.

5.—El presente estudio sobre las fuentes del Derecho pone en la voluntad humana el más primario elemento productor de normas jurídicas. Pero no le toma en consideración aisladamente, sino en cuanto su voluntad se coordina con la de otro sujeto que para el primero actúa de objeto, y viceversa. Recuerda a este propósito la aliteritas de Santo Tomás de Aquino.

Extendiendo esa coordinación a límites cada vez más amplios, se llega a la creación de la voluntad social preponderante.

Después de sentados estos principios, las consecuencias brotan naturales en relación con la costumbre jurídica, la jurisdicción y la ley escrita.

6.—Se aborda el problema del Derecho comparado desde un punto de vista histórico italiano. Vico, sin quererlo y rechazando la comunicación del Derecho, pone en sus obras una de las firmes bases sobre que reposa el Derecho comparado, a saber: la unidad fundamental humana y la consiguiente similitud nativa de los distintos Derechos.

A pesar de su tesis hostil al Derecho comparado, a él se acogen los italianos que van a sentar los principios de este saber: Janelli (*Sulla natura e necessita della scienza delle cose e delle storie umane*, Nápoles 1817) y Amari (*Critica di una scienza delle legislazioni comparate*, Génova 1857), particularmente este último, que puso junto al principio descubierto por Vico el de la imitación, y llegó a plantear muchos de los problemas que hoy se estudian en la ciencia del Derecho comparado.

Pone Del Vecchio de relieve la fundamental coincidencia entre los desenvolvimientos de Amari y los de los grandes autores alemanes de Derecho comparado: Post y Kohler.

7.—Discurre el autor sobre la reforma que introduce el proyecto de Código civil en el artículo 3, referente a principios generales de Derecho.

La redacción vigente habla de principios generales de Derecho. La que se propone, de principios generales de Derecho vigente.

Le parece que se propugna una limitación inadmisibile, basada en una premeditada hostilidad al Derecho natural.

8.—Después de unas indicaciones acerca del lugar en que el insigne romanista e internacionalista italiano, abogado perpetuo del Rey de España en Londres, se encuentra enterrado y de hacer un poco de historia en torno al homenaje que le dedicó Italia, da Del Vecchio una relación bibliográfica muy interesante y extensa que no sólo abarca las obras de Gentili, con sus diversas ediciones, si que también los estudios y libros de otros autores que tratan de él directamente o sólo como mera incidencia.

9.—Pasa en revista el autor las distintas interpretaciones de la utilidad, como principio económico fundametal.

Expone después brevemente lo que, para él, es Derecho, y concluye afirmando que "el Derecho domina a la Economía. Esta constituye sólo una parte de la materia regulada por el Derecho".

Al Derecho corresponde señalar los cauces por los que circule la actividad económica. Expone ligeramente los sistemas liberal económico y socialista y se detiene algo más en el italiano, del que hace resaltar la beligerancia que da a la iniciativa privada, que en frase de la Carta del lavoro, "en el campo de la producción (es) el instrumento más eficaz y más útil a los intereses de la Nación".

IGNACIO SERRANO Y SERRANO.

VAN STEENBERGHEN: *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*. (Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Memoires, tomo XXXIX, 3.º; 195 págs., 25 X 17 cms., 30 frs.). Palais des Academies, Rue Ducale, 1. 1938.

El nombre de Siger de Brabant y su significación como jefe de un movimiento ideológico importante del siglo XIII, fué puesto en boga por el P. Mandonnet en la monumental obra que consagró a su estudio. Pero el descubrimiento posterior de nuevos escritos del célebre maestro de París y las recientes investigaciones acerca de ese mismo siglo, reclamaban una revisión de las conclusiones establecidas por el gran historiador francés. Esta labor, emprendida por F. Van Steenberghen en 1931, con la publicación del primer volumen de su obra: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, en que se contiene el texto inédito de las "Quaes-

ciones in libros tres de Anima", aparte de la descripción paleográfica y el resumen de otros documentos, la continúa en este nuevo libro, que por su valor ha merecido la distinción de ser coronado por la Real Academia de Bélgica.

La primera parte de la obra está dedicada a estudiar la actividad literaria de Siger. Labor indispensable para determinar el número de sus obras auténticas. Es ciertamente extraño que una personalidad tan característica como la de Siger haya permanecido en el olvido durante más de cinco siglos. Fuera de los versos, altamente laudatorios, y, por esto mismo, hasta ahora casi enigmáticos, que Dante pone en boca de Santo Tomás, y con los que immortalizó el nombre de Siger, la figura del jefe de uno de los movimientos ideológicos más importantes del siglo XIII permaneció casi totalmente ignorada hasta 1847, en que Víctor Le Clerc descubrió algunos de sus escritos. Desde entonces, por el hallazgo sucesivo de otras obras suyas, y sobre todo, gracias al estudio del P. Mandonnet, la destacada personalidad de Siger se ha ido precisando cada vez más. Las investigaciones de Grabmann, Pelzer y Stegmüller han ido completando poco a poco el catálogo de sus obras, y permiten al autor dar un útil elenco de ellas, haciendo constar, junto con su descripción bibliográfica completa, el grado de certeza de su autenticidad. Esta última es largamente discutida respecto de las Quaestiones de Anima, negada por M. B. Nardi y afirmada por Grabmann, su descubridor. Después de un largo examen de los argumentos aducidos, Steenberghen opina, en contra del primero, que se puede sostener, al menos como muy probable, su autenticidad.

Carecemos de datos suficientes para fijar la cronología de los escritos de Siger. Entre las fechas extremas—1260 a 1285—busca el autor puntos de referencia, que le permiten establecer un orden cronológico, si no definitivo, por lo menos aproximado. Uno de los elementos principales es la cronología de las obras de Santo Tomás, contemporáneo de Siger, quien desde el principio de su carrera siguió con el mayor interés el desarrollo del movimiento aristotélico heterodoxo. El examen interno de sus escritos suministra datos preciosos para señalar, por reacción, etapas paralelas en la actividad de Siger. Steenberghen confirma, en contra del Padre Mandonnet, la tesis del P. Chossat, quien coloca el *De unitate intellectus* de Santo Tomás antes que el *De anima intellectiva* de Siger, el cual sería una réplica al primero, y deberá colocarse hacia 1272-1273. Desde luego parece insostenible la tesis inversa, ya que el adversario contra quien combate Santo Tomás no tiene la semejanza necesaria con el autor del *De anima*.

Steenberghen resume los resultados de estas investigaciones en un cuadro sinóptico, admirablemente trazado, en que de una sola ojeada se da cuenta el lector de todos los datos importantes, ciertos o probables, que sirven para determinar las fechas de la vida y obras de Siger de Brabant.

No menos importancia tiene el capítulo segundo, donde el autor expone su sistema filosófico—epistemología, ontología, filosofía natural y moral—entresacando sus ideas del examen detallado de sus obras. Aunque se tropieza con la dificultad de no poseer todavía todos sus escritos, y los conocidos hallarse en un estado bastante defectuoso, sin embargo el material actual permite ya reconstruir su pensamiento con bastante aproximación, y desde luego corregir no pocos de los juicios formulados hasta ahora. El fondo de la filosofía de Siger es el aristotelismo, apreciándose también influencias secundarias, entre ellas la de Averroes, sin que

—téngase esto en cuenta—pueda considerarse predomiannte, a no ser en la doctrina de la unicidad del entendimiento agente, doctrina en la que, por otra parte, se aprecia una evolución muy considerable en el pensamiento de Siger. Son páginas que revelan en el autor un largo trabajo de investigación, demostrado por las numerosas citas de los distintos escritos del filósofo estudiado.

Las conclusiones que se desprenden de este estudio no pueden ser más interesantes. En primer lugar, se pone en tela de juicio la existencia misma de un movimiento averroísta latino en el siglo XIII, proclamado primeramente por Renán en 1852 en su obra *Averroes et l'Averroïsme*, y después por el P. Mandonnet, por lo menos en la persona de quien hasta ahora pasaba por ser su representante más característico. Siger—filósofo ante todo—profesa una veneración sin límites hacia Aristóteles, a quien considera la representación más alta de la Filosofía, y demuestra un conocimiento directo y exacto de sus obras. Su aspiración suprema es comprenderlo, y para ello, además de su estudio directo, recurre a otros filósofos posteriores, que lo han comentado, o que han tratado, desde un punto de vista racional, las mismas cuestiones. Entre estas fuentes, secundarias con relación a Aristóteles, cita Steenberghen a Proclo y el neoplatonismo griego, cuya influencia, junto con la de Avicena, "parece haber sido la más decisiva, después de la de Aristóteles". Averroes es utilizado constantemente por Siger en calidad de gran comentarista y exégeta de Aristóteles; pero, fuera de su interpretación de la unicidad del entendimiento agente, que Siger adopta en un principio, pero que abandona progresivamente a lo largo de su vida, no se puede hablar de un averroísmo especial. Respecto de San Alberto Magno y de Santo Tomás, el autor hace notar la profunda influencia ejercida por ambos sobre el pensamiento de Siger. Lejos de ser el adversario por excelencia del tomismo, el prestigio de la doctrina tomista fué en aumento cada vez, a pesar del choque momentáneo y pasajero acerca del problema del entendimiento. "Es probable que si los comentarios literales de Santo Tomás se hubieran escrito quince años antes, el aristotelismo heterodoxo y el averroísmo no hubieran tenido apenas éxito en París, porque la influencia de Aristóteles y de los filósofos paganos hubiera sido neutralizada a tiempo" (p. 169).

Según esto, en adelante se podrá hablar de *aristotelismo latino*, de *aristotelismo radical*, o *aristotelismo heterodoxo*, de *neo-aristotelismo*; incluso, aunque con menos propiedad, de *aristotelismo neoplatonizante*, pero no de *averroísmo latino*, ya que nunca, ni aún en los primeros años de su carrera científica, Siger puede ser considerado como sometido, ni exclusiva ni predominantemente, a la influencia de Averroes.

Esta es, sin duda, la conclusión más importante del estudio que reseñamos, corroborada por pruebas, si no decisivas, porque las investigaciones acerca de este aspecto del siglo XIII no son todavía definitivas, pero por lo menos muy convincentes en el estado actual de la cuestión.

Steenberghen niega que Siger se haya adherido nunca a la famosa teoría de la *doble verdad*. El temperamento ardiente, impetuoso, extremado, de Siger le llevó a adquirir en el estudio de los filósofos paganos convicciones no siempre en conformidad con el Dogma católico. Antes de la condenación de 1270, Siger expuso estas doctrinas sin cuidarse para nada del escándalo que producían entre los teólogos, ni atemperarlas a las enseñanzas del cristianismo. Pero, a partir de esa fe-

cha, cambia por completo su actitud, y aunque continúe exponiendo como filósofo esas mismas teorías, sin embargo subraya siempre su discordancia con la fe, declarándolas erróneas cuando la contradicen. Los textos aducidos por Steenberghen son suficientemente expresivos a este respecto, y no sólo no dejan margen para atribuirle la teoría de la doble verdad, sino que se ve en ellos un esbozo de solución, si no completa, por lo menos satisfactoria, del problema de las relaciones mutuas entre el campo de la razón y el de la fe. Se le puede acusar de falta de discreción y de reserva, efecto de la impetuosidad de su temperamento; pero no de falta de convicción en su fe, ni de sinceridad en sus declaraciones de ortodoxia.

A la luz de los datos acumulados en este magnífico estudio, aparece rehabilitada la figura de Siger de Brabant, con una fisonomía intelectual y religiosa muy distinta de la hasta ahora acreditada por historiadores anteriores. En particular, sus controversias con Santo Tomás adquieren un sentido restringido y pasajero. Ambos tienen de común la veneración y la estima extraordinaria hacia Aristóteles, aunque el primero no supo siempre mantenerse dentro de los límites trazados por el Dogma. Creemos exacta la conclusión del libro: "Siger y Santo Tomás tienen de común casi todo el pensamiento de Aristóteles, y ya hemos visto cómo el primero ha sufrido intensamente la influencia del segundo. Por otra parte, si el maestro brabanzón ha sido alcanzado por dos condenaciones episcopales, en la segunda, que es desde luego la más importante, se encuentra, en compañía de Santo Tomás, en contra de los teólogos seculares y franciscanos que intentaban arruinar el renacer filosófico aristotélico. Dante no ha ignorado estas intrigas y estas luchas; él ha podido conocer la verdadera fisonomía de Siger, jefe de la Escuela aristotélica, admirador, y hasta discípulo de Tomás de Aquino, hijo sumiso de la Iglesia, a pesar de la crisis intelectual que le hizo chocar con los teólogos y con el obispo de París. En estas condiciones, el lugar de Siger en el *Paradiso* es natural, y no tiene nada de anormal ni de chocante el gesto del poeta".

El libro de Steenberghen, además del considerable avance que marca en la historia de este interesantísimo aspecto del siglo XIII, permanecerá como modelo de investigación concienzuda, razonada e imparcial.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Giuseppe D'ERCOLE: *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel Diritto romano e nei Padri della Chiesa*.—60 págs. en 4.º Romae — Apollinaris. 1939.

Con gran dominio de la materia nos ofrece el ilustre profesor del Apolinar un resumen de lo que acerca de la indisolubilidad del matrimonio disponía el Derecho romano y enseñaron los Santos Padres, poniendo de manifiesto el influjo ejercido por el cristianismo en la legislación de Justiniano, influjo que si bien no logró transformarla por completo, contribuyó, sin embargo, a cambiar notablemente lo relativo al divorcio, reduciendo mucho los motivos que antes del cristianismo se admitían como suficientes para efectuarlo.

No hay duda que trabajos como el presente son de verdadera utilidad.

Reciba el autor nuestra felicitación entusiasta.

FR. S. ALONSO.

Catolicismo y Patria, Carta Pastoral del Emmo. y Rvdmo. Cardenal Primado, Dr. D. Isidro GOMA y TOMAS.—35 págs., en Editorial Católica Toledana. Toledo. 1939.

Terminada con laureles triunfales la gran Cruzada de España en el campo de las armas, comienza ahora la fase más trascendental y decisiva de la guerra santa, la fase positiva de reconstrucción y engrandecimiento de ese gran edificio nacional, diseñado en trazos imperiales, según los principios de su tradición hondamente cristiana. Guerra de ideas contra el eremigo solapado, de instituciones macias, contra las inconsistencias de la política.

En esta segunda guerra de paz, corresponde un puesto militante de primera línea a nuestra Madre la Iglesia. Sin descender del nivel supraterráneo en que le colocan sus fines sobrenaturales, ella ha de ser, sin embargo, la orientadora más segura, la colaboradora más fiel y eficaz de los organismos estatales, para el cumplimiento de los fines temporales de toda sociedad civil organizada.

La Iglesia Española, en estos momentos críticos de nuestra historia, ha comenzado ya a derramar luz, a trazar rutas, a delimitar y perfilar los caracteres de una organización nacional católica, como postulan los altos ideales de nuestra Cruzada. La docta y autorizada pluma del Cardenal Gomá escribió, en los días en que ya se avecinaba la victoria guerrera, esta hermosa Carta Pastoral, que hoy presentamos a nuestros lectores, complemento oportunísimo de otras precedentes, en las que ha venido exponiendo los más sólidos principios de la doctrina moral católica en orden a los problemas sociales y políticos.

Después de analizar los conceptos de CATOLICISMO y de PATRIOTISMO, como factores máximos de nuestra grandeza nacional, precisa con maestría doctrinal los conceptos de Patria, Nación y Estado, para exponer a continuación, en forma a la vez profunda y asequible, la acción benéfica del Catolicismo en la obra patria. Revalorización de la personalidad humana, enaltecimiento de la familia y, por fin, su influencia en el orden social y político. Termina con una conclusión llena de aliento y optimismo sobre el porvenir de España.

Esta es la línea ideológica que se desarrolla en esta magnífica Carta Pastoral, que hemos leído y releído con admiración y deleite. En ella resaltan, una vez más, la solidez de doctrina y la amenidad de exposición, que caracterizan los escritos del Cardenal Gomá.

Recomendamos vivamente la lectura y divulgación de este hermoso documento, de máximo valor y actualidad, y desde estas líneas hacemos llegar al ilustre purpurado nuestra humilde, pero ferviente felicitación.

FRA J. M. DE AGUILAR, O. P.

Joseph MADDOZ, S. J.: *Le Symbole du XIe. Concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur.*—Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 19. Louvain, 1938. Págs. 223.

La regla de fe del oncenso Concilio de Toledo es famosa en la Historia de la Teología por la precisión de sus fórmulas trinitarias, y de ahí el nombre de que gozó y su influencia en posteriores Concilios Provinciales. El P. Maddoz ofrece en

la presente monografía el texto crítico del mismo, vindicando su paternidad en favor de los anónimos Padres de este Concilio contra Künstle, quien, al ver su admirable perfección, le dió sencillamente por obra de algún gran escritor del siglo v, que recogiese de cerca el desarrollo dogmático de los Santos Padres. Precisamente, el largo estudio de las fuentes a que le somete el P. Madoz, prueba la inspiración patriótica de este Símbolo Conciliar, pues la labor de sus redactores se limita a recoger lo más fino y perfecto en las fórmulas trinitarias de San Agustín, San Isidoro, Fulgencio, etc., para fusionarlas en la composición de este Credo Toledano, tan armónico y acabado.

Algunas precisiones dogmáticas del Doctor Hiponense, su teoría psicológica en la procesión del Espíritu Santo por vía de amor, la inseparabilidad de las divinas Personas en sus operaciones *ad extra*, la imposibilidad de otra distinción en el Ser de Dios que no sea por las relaciones Trinitarias, así como la procesión del Espíritu Santo *ab utroque*, encuentran su primera expresión y sanción Conciliar en nuestro Símbolo. Prueba de que la Iglesia Española del siglo vii se hallaba muy por encima del nivel teológico y cultural de las Iglesias de la época.

La obra es una brillante aportación a la Historia de los Símbolos Toledanos y a la Historia General de los Símbolos, tan cultivada en nuestros días.

T. URDANOZ.

VAN DER VELDT: *Prolegomena in Psychologiam*.—Un vol. en 8.º, 308 páginas. Precio, 25 liras. Roma, Colegio di S. Antonio, Via Merulana, 124. 1939.

Como introducción general a la psicología, trata de las cuestiones que afectan a toda ella, a saber: objeto de la psicología, origen histórico de los varios sistemas, divisiones de la psicología contemporánea, métodos, y en un apéndice, de las relaciones entre las ciencias naturales y la filosofía.

Toda la obra es fruto maduro de una inteligencia clara, muy bien informada de las materias de que trata y provista de excelente criterio para exponer y juzgar. Hay en ella mucha luz, y ésta se proyecta sabia y prudentemente. Creemos que su reflejo será como un tónico que apacigüe muchos sectarismos en el campo de la psicología.

FR. A. F.

CAIETANI: *Commentaria in de Anima Aristotelis*; edición preparada por el P. I. Coquelle, O. P. Vol. I, págs. LII-74. Roma, Colegio Angélico.

Advierte el editor que estos Comentarios de Cayetano, no obstante su mérito, no han sido reeditados desde el año 1618. La edición que él nos ofrece, aun sin pretensiones de ser crítica, reproduce la primera, hecha en Florencia el año 1510, aunque con algunas correcciones, que se señalan, para que se acepten o se rechacen a juicio del que leyere. Precede a los Comentarios una Introducción histórica, tan erudita como oportuna, del P. M. H. Laurent. Tanto éste, como el edi-

tor, son beneméritos de los estudiosos, ya por sus esmerados trabajos, ya porque dando a conocer el pensamiento de Cayetano contribuyen a la difusión de la verdad.

FR. A. R.

L'Ideologia Rosminiana nei rapporti con la Gnoseologia Agostiniano-Tomistica, por Grazioso CERIANI.—Un vol. de 388 págs. Società editrice Vita e Pensiero. Milán. 1938.

Hay en la obra de Rosmini, entre muchos errores, mucho de apreciable, que no debe desdeñarse. Para entrar por ella con seguridad, para entenderla y saber apreciar sus valores, hace falta un hilo conductor. El libro que reseñamos nos lo pone en la mano. Primero nos hace ver en la vida y en el ambiente de Rosmini, cómo se formó su pensamiento; después analiza éste, comparándolo con otros sistemas, y lo delimita y define, diciendo que no es sensismo, ni idealismo puro, ni menos tomismo, sino *fenomenismo rosminiano*.

Esfuézase el autor por hallar la idea madre de este sistema, y la encuentra en la formación de la primera idea, en la intuición del ser, o sea en el momento noseológico en que el espíritu conoce la realidad. Para Rosmini, ese momento es el principio de toda realidad, y así su sistema es filosofía del conocer, no del ser. De este error inicial, todos los demás errores. Pero hay en la obra rosminiana valores muy apreciables, en especial para la estética, para el derecho y para la moral. Además, el sistema, como artefacto científico, está bien hecho, responde a exigencias de la época y es expresión de un pensamiento, de una vida, o lo que es lo mismo, de una realidad; en este sentido, es verdadera filosofía.

G. Ceraini llega a estas conclusiones mediante un estudio minucioso y documentado, con claridad, sin fatigar al que lee. Su libro es de gran mérito, no sólo por lo que dice de Rosmini, sino por los datos que aporta para juzgarle. Lo conceptuamos como un exponente de la estudiosidad y la cultura de que puede estar satisfecha la Universidad Católica de Milán.

RR. A. F.

BAUR, P. Benito, O. S. B.: *¡Sed luz! Tomo I: Tiempo de Adviento y Navidad* (436 págs., enc. sencilla, 2,40 Rm; enc. de lujo, 3,15 Rm.). Tomo III: *Tiempo después de Pentecostés* (758 págs., enc. sencilla, 3,75 Rm.; enc. de lujo, 4,50 Rm.).—Traducido del alemán por los Padres Justo Pérez de Urbel y Enrique Díez. O. S. B.—Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia. Librería Herder, Balnes, 22. Barcelona. 1939.

La gran casa editorial Herder, de Friburgo, acaba de terminar la publicación de esta bellísima obra, cuyo tomo segundo presentamos hace tiempo a nuestros lectores. Entre los libros de piedad que corren en manos de los fieles hay muy pocos que se pueden comparar con ella por su solidez de doctrina y por la claridad de su exposición. Su fondo es la liturgia del día, sobre la que va tejiendo un cúmulo de consideraciones variadísimas, como lo es la misma liturgia. En el Brevariario y en el Misal se contienen tesoros inextinguibles de doctrina, y el P. Baur

ha tenido el gran acierto de saberlos entresacar y exponer de una manera clara, sencilla y accesible al pueblo fiel, al que con ello suministra un maravilloso método de vida cristiana. Añadamos que en la traducción ha intervenido el ilustre escritor P. Justo Pérez de Urbel, y que la presentación material es la magnífica que da siempre a sus publicaciones la Editorial Herder, para que nuestros lectores se den cuenta de la importancia de la obra.

S. P.

CHARLES Pierre, S. J.: *Missiologie*.—Etudes-Rapports-Conférences.—En 8.º, 304 págs., 45 francos.—Desclée, De Brouwer et Cie. París.—L'Edition Universelle, S. A. 53, Rue Royale. Bruxelles. 1939.

Magnífico libro, como se podía esperar de la pluma de un conocedor tan profundo de las Misiones como es el P. Charles. No se trata de un manual metódico y sistemático de Misionología, sino de una colección de artículos y de conferencias escritos y pronunciadas en diversas ocasiones. Pero su conjunto constituye un todo, de valor inapreciable para la orientación de cuantos se preocupen de la magna cuestión de las Misiones. Todos los temas de verdadera importancia referentes a ellas se encuentran tratados en el presente libro, con la ventaja de estar desarrollados en un estilo vivo, animado, interesantísimo, en páginas magistrales desde el punto de vista literario. El autor revela un conocimiento nada común de las cuestiones que trata. No incurre jamás en la banalidad y el romanticismo hueco, tan comunes en obras de esta clase. Se atiene exclusivamente a la realidad, y de la simple exposición de ésta resultan lecciones de trascendental importancia. La belleza de la forma literaria no impide en nada a la densidad doctrinal y a una documentación segura y riquísima que se revela en cada página.

Obra complementaria de la gran publicación *Dossiers de l'Action missionnaire*, dirigida por el mismo autor, hará necesariamente mucho bien, encauzando y orientando sabiamente los entusiasmos de los apóstoles de Cristo que aspiran a consagrarse a la difícil labor de las Misiones entre infieles.

S. P.

DE VRIES, S. J.: *Critica in usum scholarum*.—En 8.º, 190 págs, 2,50 y 3,40 Rm. (extranjero, 25 por 100 de rebaja).—Herder Verlag. Freiburg im Breisgau. 1939.

Acaba de aparecer esta obra, que hace el tomo II de las "Institutiones Philosophiae Scholasticae", redactadas por los PP. del Colegio Pullacense, S. J. y editadas por la Casa Herder. Es un resumen, en forma adaptada a la naturaleza de un texto de Filosofía, de la obra del mismo autor, "Denken und Sein", publicada por la misma Editorial. En esta última se ha acreditado el P. de Vries como pensador profundo y exactamente informado en las difíciles cuestiones que se refieren al problema del conocimiento. En su "Crítica", pequeña en volumen, pero sumamente densa en contenido, hace honor a estas mismas cualidades. Su desarrollo se aparta algún tanto del orden seguido corrientemente en las escuelas, adoptando un método más personal cuyo fin aparece definido por la respuesta a la cuestión propuesta por Kant: ¿Es posible la Metafísica como ciencia? A

dar solución a esta pregunta se ordena todo el desarrollo de su obra, que comienza estableciendo las bases generales de la certeza en el conocimiento, examinando en esta parte las cuestiones de la certeza de los juicios inmediatos de conciencia y de los primeros principios, refutando a continuación los sistemas generales falsos en cuanto al valor del conocimiento. En la segunda parte trata de la posibilidad del conocimiento trascendente, o sea del realismo trascendental. Y por último, en la tercera parte, recoge el resultado de todas las conclusiones establecidas en el curso de la obra, aplicándolas a la cuestión de la posibilidad del conocimiento científico, primero a la posibilidad de las ciencias naturales, después a la de ciencias históricas, y por último al problema de la posibilidad de la Metafísica como ciencia.

La exposición es en toda la obra, clara y metódica, tratando con rapidez, aunque suficientemente, muchos puntos que, lejos de ayudar a la comprensión de la materia, perjudican a la claridad y al buen orden, y producen confusión en las inteligencias de los alumnos. Si los restantes volúmenes que se anuncia van a seguir en esta colección, son de la misma calidad que el presente, ciertamente las "Institutiones Philosophiae Scholasticae" constituirán un excelente libro de texto, que contribuirá poderosamente a la buena formación de los estudiantes de Filosofía.

S. P.

ROMEYER, S. J.: *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. III Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne.*—186 páginas. Bloud et Gay, París. 1938.

Es este volumen el tercero que con el título de *La filosofía cristiana hasta Descartes*, completa el estudio del extenso período de desarrollo que va desde sus orígenes hasta la revolución renacentista. Está dedicado a la exposición de los tres grandes sistemas escolásticos en que se sintetizan en el siglo XIII todas las corrientes de la filosofía cristiana de los siglos anteriores. El autor expone las líneas fundamentales del bonaventurismo, tomismo y escotismo; pero dedica principalmente su atención a las fuentes de donde, en mayor o menor grado, proceden. Las fuentes estudiadas son tres: el agustinismo filosófico, el areopagismo y el aristotelismo. Resulta sumamente interesante y aleccionador el seguir el proceso y las vicisitudes del desenvolvimiento de estas tres corrientes de pensamiento que atraviesan toda la Edad Media, unas veces en armonía y otras en hostilidad, hasta llegar a fraguar en el siglo XIII en los tres grandes sistemas escolásticos. Su examen detenido proyecta mucha luz sobre aspectos importantísimos de la filosofía cristiana de ese siglo.

Un buen complemento de su estudio hubiera sido la exposición del nominalismo, el cual le daría medio de salvar los siglos que median hasta Descartes y entroncar con su racionalismo y con el empirismo inglés. Se limita a hacer un ligero esbozo de ese movimiento importantísimo para la Historia del pensamiento, excusándose de no extenderse más por razón de los límites trazados de antemano a la "Biblioteca de Ciencias religiosas", de que forma parte. A esta misma pertenecen dos volúmenes redactados por el P. Souilhé: *De Descartes a nos jours* aparecidos hace años y que constituyen la continuación del que reseñamos.

Aunque pequeño en volumen, es un estudio muy bien trabajado, que revela en su autor una información poco común en cuestiones de Historia de la Filosofía.

G. F.

KÖSTERS, S. J.: *La Iglesia de nuestra fe*. Fundamento teológico de la doctrina católica.—Versión de la 2.^a edición alemana por Juan Armelin, S. J. XVI-206 págs.—Herder, Freiburg im Breisgau (Alemania). Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona. 1939.

Para un crítico de libros constituye una verdadera satisfacción dar cuenta a sus lectores de obras como la presente, en cuya alabanza se pueden prodigar todos los epítetos encomiásticos. Acostumbrados a la demasiado abundante, por desgracia, literatura de obras "apologéticas" insulsas y baladíes, sin criterio definido, en que se acumulan razones y argumentos contra adversarios soñados y no se entra en el fondo de las cuestiones, es un gratísimo contraste hallar un libro como el de Kösters, fruto de una ciencia profunda y del verdadero sentido de lo que debe ser el arte difícil de la defensa de la Religión. Con método claro y exposición serena va desenvolviendo los temas fundamentales que se refieren a la Iglesia. No es una obra destinada a especialistas en la materia, sino al gran número de personas cultas, creyentes o no, que se interesan por estas cuestiones. Los creyentes encontrarán en él doctrina sólida que les dará razón de su fe. Los no creyentes tienen a su disposición un tratado serio en que con claridad y sinceridad se exponen los argumentos que existen para creer. Para unos y para otros su lectura será utilísima. Gran parte de su atractivo quizá se deba a que no es un libro solamente pensado, sino también vivido. En sus páginas no sólo se percibe la claridad de la inteligencia, sino también el calor inconfundible del afecto.

Nuestra recomendación más sincera y nuestro deseo de una amplia difusión por el mucho bien que puede hacer.

S. P.

FELIZIAN RAUCH: Nuevas publicaciones de esta Editorial. Innsbruck. Leipzig. 1939.

Esta activa Editorial ofrece para el próximo otoño una serie interesante de obras. La primera, un documento impresionante de la heroica guerra española: *Gefangen* (en la prisión), por M. OLANDA SPENCER; notas de un diario, en las que aparece el alma de España en su dura lucha y su calvario. Escrita sin afán de sensacionalismo, la suerte extraña de esta mujer produce honda emoción y efecto.

Lectura sólida para hombres de cultura media es la novela de costumbres de la Antigua Baviera: *Age, die Müllerin an der Goldach* (la molinera del Goldach), por Francisca REIOS, cuya nota saliente es su auténtico costumbrismo de estilo y escena.

Otras dos pequeñas obras poéticas de Gertrudis PUSTET: *Lebens-Kreise*, hermosas poesías, y *Wiegenträume*, canción de cuna, encantadora para jóvenes madres.

En la sección religiosa aparecen las siguientes: *Ewige Heimat*, de Ludwig LER-

CHER, S. J., refundición por Francisco DANDER, S. J.; un libro consolatorio en los tiempos difíciles, que trata las más elevadas verdades de nuestra fe con profundidad y limpidez. Saglares, amantes de su vida cristiana, y religiosas lo han de estimar como libro piadoso; los sacerdotes encontrarán en él ricas sugerencias para sus sermones sobre el último fin del hombre.

Sermones y homilias enjundiosas, bien ordenadas y claras, nos presenta Dr. A. WEISSENBACHER en su colección *Gottes Wort am rechten Ort*. Para sacerdotes cargados de ministerio son muy prácticos; ofrecen además mucho material para trabajo propio.

Suelen buscarse ejemplos que produzcan fuerte impresión en los oyentes. Porción Josef FATTINGER: *Predigt des Lebens*. En él se presentan acontecimientos de los últimos tiempos para ilustrar distintas materias del dogma y moral católicos. Al mismo tiempo sirve por su fondo de sólido libro de piedad doméstico.

Una colección de hermosas oraciones para futuras madres ofrece Dr. Edwin FASCHING, en su libro: *Die Magd Gottes*.

Gabriele DOLEZICH ha escrito una moderna lectura para las jóvenes: *Wir grüßen das Leben*, en la cual se precisa clara y nítida la actitud de un joven ante las cuestiones: personalidad, profesión, alegría, belleza, educación física y moda. Los seis capítulos del libro aparecieron en fascículos de elegante formato, bajo el título: *Kleine Lebensbücher der jungen Kirche* (fasc. 1-6).

Un nuevo tomo de la Colección "Philosophie und Grenzwissenschaften" apareció en el vol. 7, fasc. 2, del interesante estudio de Dr. Josef SANTELER, S. J.: *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*.

Y no debe quedar por fin sin mención la nueva edición del insustituible consejero de sanos y enfermos: *So heilt man unheilbar scheinende Krankheiten*, por María SCHLENZ. El libro aparece en su 5.^a edición, 24-33 millar, corregida y aumentada con buen número de testimonios médicos sobre los maravillosos resultados de las "curas Schlenz".

S. P.

El Sindicato Vertical, por Marino DAVILA YAGÜE, prólogo de Dionisio Martín, Subsecretario de Agricultura.—M. Quero y Simón, editor, Salamanca.

"*El Sindicato Vertical*" es una obra escrita durante la guerra de salvación para dar a conocer una de las principales instituciones por las cuales dieron su sangre los españoles. Es una exposición del apartado XIII del FUERO DEL TRABAJO, que afirma que "*todos los factores de la economía serán encuadrados por ramas de la producción o servicios en Sindicatos Verticales*", acompañada de comentarios a nuevas leyes que se dictaron para encauzarlos definitivamente. Antes de entrar de lleno en el estudio del Sindicato Vertical hace un breve estudio general e histórico del Sindicato, encontrando su origen a fines del siglo XVIII y principios del XIX, una vez que estaban olvidados los gremios y la clase trabajadora quedó sin amparo ante el desarrollo de los principios derivados

de la Revolución francesa. Para ello apareció el Sindicato como medio de defensa, después consiguieron acapararlo y emplearlo como medio revolucionario y hoy tiene una gran función, aprovechado como instrumento constructivo por los sistemas eminentemente nacionales, que es el sentido económico que le da el Estado, sirviéndole de base para desarrollar su política económica. En esta tercera fase coloca Dávila Yagüe el Sindicato Vertical.

Existirán personas en España que tengan como un triunfo la implantación del Sindicato Vertical, creyendo que plasman, de ese modo, en realidad la lucha que ha existido entre sociólogos católicos de Sindicatos profesionales o mixtos. No canter victoria los que propugnaban este género de Sindicatos, porque la diferencia que existe entre unos y otros pone especial interés el autor en señalarla, citando un párrafo de Raimundo Fernández Cuesta ante una multitud que nunca entró por la sindicación mixta. Por eso el motivo principal, la razón existir entre patronos y obreros, sino que es una reacción marcadísima y resultante de la historia última de España, hacer desaparecer prejuicios hondos que existían en ambos sectores y que eran muy difícil de desarraigar; en una palabra, el motivo, en frase del autor, no es más que "*el afán de superar la idea de clases.*"

El Sindicato Vertical es creación genuinamente española, es un adelanto a los restantes Estados Totalitarios, poniéndolo como ideal de una empresa organizada, abarcando todos los factores de la producción. Alabamos al autor su interés en hacer resaltar las diferencias esenciales para ver de una manera clara lo genuinamente español, las diferencias que existen con las organizaciones de la Italia fascista, de Portugal corporativo y de Alemania nacional-socialista.

La obra está un poco incompleta. Su mismo autor reconoce que aún faltan muchas cosas que legislar sobre el desarrollo y extensión del Sindicato Vertical, y como va ligado e desarrollo del libro a lo que se ha legislado sobre esta materia, de aquí nace el estar incompleto.

Va precedida de un prólogo del Subsecretario de Agricultura, Dionisio Martín, y como colofón, además del texto del FUERO DEL TRABAJO, pone las leyes que con respecto a organización sindical se han promulgado.

Damos nuestra enhorabuena al autor por contribuir a la divulgación de esta institución genuinamente española, cerrando nuestro comentario con unas palabras del prólogo: "*El Sindicato Vertical*" de Dávila Yagüe responde al noble propósito de colaborar en la dura tarea de dar expansión y desarrollo al difícil concepto del Sindicato Vertical, como uno de los ejes de la constitución orgánica del Nuevo Estado".

I. F.

Las tres vras y las tres conversiones, por el P. Reginaldo GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. Traducción española y prólogo de Fr. Cándido Fernández, O. P.—Editorial Políglota. Apartado 527. Barcelona. 1936.

Nuestro interés crece subidamente cuando a páginas saturadas de espiritualidad y de Ciencia Teológica, suceden otras que imprimen a este librito el carácter atractivo y fundamental de un opúsculo. Es la vida mística, mejor, la médula palpitante de la ciencia sobrenatural, que se intima en el ánimo del lector y le abre

horizontes infinitamente grandes. Estos capítulos—jalones bien marcados en nuestra aspiración constante hacia Dios—aprisionan la verdad de una vida que evidentemente, lejos de parecernos extraordinaria y limitada a cierta aristocracia espiritual, debería sernos el camino normal en nuestras tendencias hacia la posesión de Dios.

Sólida y lógica la contextura de nuestra única vía para ir a Dios, deja en logía Mística, que admite una dualidad de vía perfectamente diferenciada. Dos etapas en un mismo camino y hacia una misma meta, no pueden resultar dos vías totalmente distintas que nos lleven hacia ese fin idéntico.

Otra vez, pues, la voz auténtica de la Tradición, presentada por el ilustre teólogo místico P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, recibe en estos tiempos, de duda para muchos, un eficaz apoyo.

Enhorabuena a nuestro eminente Profesor del Colegio Angélico Internacional, y veneración a la voz autorizada de un Maestro en cuestiones de vida mística.

F. D.

LIBROS RECIBIDOS

- BAUR: *¡Sed luz!*.—Tomo III. Tiempo después de Pentecostés. 757 páginas. Encuadernación sencilla, 3,75 Rm.; ídem de lujo, 4,50.—Tomo I. Tiempo de Adviento y Navidad. 436 págs. Precios: 2,40 y 3,15 Rm.—Verlag Herder. Freiburg im Breisgau, Alemania. Librería Herder, Balmes, 22, Barcelona. 1939.
- VRIES, S. J.: *Crítica. Institutiones Philosophiae Scholasticae. Pars II.* 190 págs. 2,50 y 3,40 Rm.—Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Alemania. 1939.
- KOESTER-ARMELIN: *La Iglesia de nuestra fe.* XVI-218 págs. Encartonada, 2,85 marcos. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau. Librería Herder, Balmes, 22, Barcelona. 1939.
- THIRY, Leo, O. S. B.: *Speculativum et practicum secundum S. Thomam.*—*Studia Anselmiana*, n.º 9.—Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Alemania. 1939.
- PEGIS: *Saint Thomas and the Greeks.*—107 págs. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, Estados Unidos. 1939.
- PLA Y DENIEL, Excmo. y Rvdmo.: *El Triunfo de la Ciudad de Dios y la Resurrección de España.* Carta Pastoral. 1939.
- MENENDEZ-REIGADA, P. Albino: *El P. Cueto, Obispo de Canarias.* 150 págs. 1939.
- RESTREPO, Félix: *Corporativismo.* Ediciones de "Revista Javeriana". Bogotá. 94 págs. 1939.
- DAVILA YAGÜE: *El Sindicato Vertical.*—142 págs. 4 ptas. M. Quero y Simón, Editor. Salamanca. 1939.
- SERRANO Y SERRANO: *El Fuero del Trabajo.* Doctrina y Comentario. XVI-520 págs. 10 ptas. Talleres Tipográficos Casa Martín, Valladolid. 1939.
- CHARLES, Pierre, S. J.: *Missiologie. Etudes-Rapports-Conférences.*—304 págs. 45 francos. Desclée, De Brouwer et Cie. París. 1939.
- WHITEHEAD: *Le devenir de la Religion.* Traducido por Ph. Devaux.—192 págs. 18 francos.—Aubier, Editions Montaigne, 13, Quai de Conti. París, 6. 1939.

- HEGEL: *La Phénoménologie de l'esprit*.—360 págs. 60 francos.—Aubier, Editions Montaigne, 13, Quai de Conti. París. 1939.
- GIORDANI, Higinio: *Signo de contradicción*. Traducción española de la 2.^a edición italiana por el P. M. Llanera, O. P. 320 págs. 8 ptas. rca. Editorial Poliglota, Apartado 527, Barcelona.
- BAETEHANN: *Breves respuestas a las objeciones contra la Religión*.—Folleto de 48 págs, 0,80 ptas. Editorial Poliglota, Petritxol, 8, Barcelona.
- GARRIGOU-LADRANGE, O. P.: *Las tres vías y las tres conversiones*. Traducción y prólogo del P. Cándido Fernández, O. P.—255 págs. Editorial Poliglota, Apartado 527, Barcelona.
- GONZALEZ RODRIGUEZ, O. P.: *Los límites de la propiedad privada*. Tesis doctoral.—123 págs. Grand Seminaire, Nam-Dinh. Tonkín. Indochina. Editorial Poliglota, Apartado 527, Barcelona.
- TURRADO, Lornezo: *Doxa en el Evangelio de San Juan, según San Cirilo de Alejandria*. Extracto de tesis doctoral.—68 págs. Roma. Pont. Univ. Gregoriana. 1939.
- SILVESTRE, Gregorio: *Poesías*.—Selección, prólogo y notas de A. Marín Ocete.—(IX-310 págs.) 8 ptas.—Publicaciones de la Facultad de Letras. Granada. 1939.
- MARIN OCETE: *Gregorio Silvestre*. Estudio biográfico y crítico.—265 páginas. 8 ptas. Publicaciones de la Facultad de Letras. Granada. 1939.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† *HENRICUS, Episcopus Salmantinus*

INDICE DEL TOMO QUINQUAGESIMO OCTAVO

AÑO 1939

I. INDICES GENERALES

Artículos de fondo

	Págs. 21
ALCORTA, D. José Ignacio, Pbro.: <i>Una Nueva Edad. La mentalidad mecanicista y el Renacimiento</i>	218
BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente, O. P.: <i>Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI</i>	
CARRO, P. Venancio: <i>Cayetano y la tradición teológica medieval en los problemas de la gracia</i>	49
COLUNGA, P. Alberto, O. P.: <i>Un misterio revelado por San Pablo y la historia de una tesis teológica</i>	161
CUERVO, P. Manuel O. P.: <i>Cuestiones particulares sobre el mérito de María</i>	
CARRIÓN, P. Antonio, O. P.: <i>Actualidad española...</i> 106, 266 y	
FRAILE, P. Guillermo, O. P.: <i>¡La guerra ha terminado!</i>	5
GETINO, P. Luis, O. P.: <i>Sillares para la reconstrucción de España.—El salario familiar.—La participación en los beneficios.—La embriaguez, sus estragos y sus remedios.—La extirpación de la blasfemia</i>	17
GOÑI, Dr. Blas: <i>Luminosas normas pontificias para la feliz reconstrucción de nuestra Patria</i>	86
GUADARRAMA, Prof. José: <i>Estado actual del mundo musulmán...</i>	
KARAM, Prof. J.: <i>"La Ciudad virtuosa" de Alfarabi</i>	95
MENÉNDEZ-REIGADA, P. Albino, O. P.: <i>La justicia del salario familiar</i>	
PERANCHO, P. Tomás, *. P.: <i>El Dr. Oliveira Salazar. Sus ideas y su obra</i>	195
TAPIA BASULTO, Dr. Abraham: <i>El Canon escriturístico en San Isidoro de Sevilla</i>	

Crítica de libros

<i>Bibliografía</i>	119, 278 y
----------------------------	------------

II. INDICE DE AUTORES CRITICADOS

	<u>Págs.</u>		<u>Págs.</u>
Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. — Nova series, vol. IV... ..	294	D'ERCOLE: Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel Diritto Romano e nei Padri della Chiesa	
ARCE OCHOTOREÑA: La caridad cristiana	300	DE ROS: Un maitre de Sainte Thérèse: Le P. François d'Osuna... ..	119
ARRIBAS ARRANZ: Papeles sobre la introducción y distribución de la quina en España	125	DE VRIES, S. J.: Crítica in usum scholarum... ..	
AVELLANEDA, A. R.: Continuación del P. Sádaba, o Segunda parte del "Cátalogo de los Religiosos de la Orden de Agustinos Recoletos" (1906 - 1936). Volumen II	150	DEL VECCHIO: Saggi intorno allo Stato.	
BAUR: ¡Sed luz!	136	Idem: I Problemi della Filosofia del Diritto nel pensiero del giovanni.	
BENEYTO PÉREZ, Juan: El Nuevo Estado español. El Régimen Nacional-Sindicalista ante la tradición y los sistemas totalitarios	288	Idem: Sulla involuzione nel Diritto.	
BORLA E EESTORE: Manuale di Storia della Filosofia ad uso dei Licei... ..	136	Idem: Giandomenico Romagnosi nel primo Centenario della sua morte.	
CAIETANUS: Commentaria in De Anima Aristotelis. Volumen I		Idem: Il problema delle fonti del Diritto positivo.	
CALVO: Diccionario japonés-español... ..	301	Idem: Sulla comunicabilità del Diritto.	
CARTESIO nel Terzo Centenario del "Discorso del Metodo"	132	Idem: Riforma del Codice civile e Principi generali di Diritto.	
CERIANI: L'Ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica		Idem: Ricordando Alberico Gentili, con un saggio di di Bibliografia gentiliana.	
CHARLES: Missiologie... ..		Idem: Derecho y Economía.	
CIPROTTI: Appunti sul Patronato Nazionale nell'America latina	156	DULERY-REYVAL: Le Père Coubé	295
		DUNIN-BORKOWSKY, S. J.: Spinoza. Band IV	278
		FERNÁNDEZ, a S. C. Iesu: De Figura iuridica Ordinis Recollectorum S. Augustini	152
		GELLON: Le P. Lacordaire dans l'intimité du monastère	155
		GOMÁ Y TOMÁS: Catolicis-	

	Págs.		Págs.
mo y Patria... ..	446	Dimanche	295
GRABMANN, M.: Mittelalterliches Geistesleben.		Malebranche nel terzo Centenario della nascita... ..	286
Band II... ..	282	MAQUART: Elementa Philosophiae.—Tomus tertius.	298
GRABMANN: Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus... ..	284	MASA LÓPEZ: Archivo General de Simancas: Catálogo XIV: Secretaría de Estado. Negociación de Roma. Primera parte: Años 1381-1700.	
GRABMANN: Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood... ..	283	Idem: Catálogo XV: Introducción-descripción breve de las secciones que forman el grupo documental "Hacienda"	125
HERRERA ALEMÁN, S. J.: Los mártires de la Reforma en Inglaterra... ..	150	MENÉNDEZ - REIGADA: Los enemigos de España	157
HUONDER: La Noche de la Pasión	295	Miscellanea Isidoriana. Homenaje a San Isidoro de Sevilla, en el XIII Centenario de su muerte.....	138
IRIARTE: Dr. Juan Huarte de San Juan und sein "Examen de Ingenios"... ..	297	MOMME NISSEN: Kultur der Seele	141
JARRET, P. Beda, O. P.: Sin Patria permanente	139	MUÑOZ: Vitoria and the Conquest of America	294
Juventud de Acción Católica.—Ideal y organización	293	minique... ..	155
KEELER, S. J.: Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de Spiritulibus creaturis.	287	NOBLE, O. P.: Un Centenaire (1839 - 1939). Le P. Lacordaire ressucite en France l'Ordre de S. Dominique... ..	294
KOCH: Homiletisches Handbuch	281	OLGIATI: La Filosofía de Descartes	128
KÖSTERS: La Iglesia de nuestra Fe... ..	454	ONCLIN: De territoriali vel personali legis indole	154
KUIPER: De Katholieken en Spanje	139	OTTAVIANO: Critica dell'Idealismo	134
LAJOIE: Dieu et mon âme... ..	300	ORTEGAT, Paul, S. J.: Philosophie de la Religion... ..	279
LAVAUD: L'idée de la Vie religieuse	298	PÖLL: Wesen und Wesen-nerkenntnis... ..	141
LIGORIO: Visitas al Santísimo	296	RICHARD, O. P.: Comment etudier et situer Saint Thomas	155
LÓPEZ IBOR: Discurso a los Universitarios españoles.	290		
MADOZ: Le symbole du XI Concile de Tolède	449		
MAGAUD: Les Evangiles du			

	Págs.		Págs.
RIVA-AGÜERO: Dos estudios sobre Italia contemporánea	156	TOUBLAN: Le Directeur des Mères chrétiennes	298
RUANO RAMOS: Historia de la Iglesia... ..	296	VALDÉS, Rafael, S. J.: Un Capellán héroe de la Legión. El P. Fernando Huidobro, S. J.	292
ROMEYER, S. J.: La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes	453	VAN DER VELDT, O. F. M.: Prolegomena in Psychologiam	450
Sancti Anselmi Cantuariensis Episcopi opera omnia.—Vol. I	285	VEGAS LATAPIÉ: Romanticismo y Democracia... ..	290
SAWICKI, Policarpus, O. S. P. I. Er.: De Missa conventuali in Capitulis et apud religiosos	151	VILLER - RAHNER: Ascese und Mystik in der Vaterzeit	291
SCHUSTER: De Justitia	287	VILLOSLADA: La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria	143
SIEGMUND: Psychologie des Gottesglaubens	156	WAGNER: Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes Band 3	142
SILVA TAROUCA: Epistolarum Romanorum Ponticum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos collectio Thesalonicensis.	127	WERNZ-VIDAL: Ius canonicum ad Codicis normam exactum. Tomus I	153
STEENBERGHEN, FERNAND Van: Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant	445	WINDELBAND: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie	279
STEFANINI, Prof. L.: Il problema morale nello stoicismo e nel Cristianesimo.	285	ZEILER-MONDOLFO: La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico	299

GTU Library



3 2400 00270 8794